

a cura di
VALENTINO MARALDI

TEOLOGIE DELLA CREAZIONE E SCIENZE DELLA NATURA

VIE PER UN DIALOGO
IN PROSPETTIVA
INTERRELIGIOSA

10

EDB



Istituto trentino di cultura
Centro per le Scienze Religiose

Scienze religiose. Nuova serie

10

1. V. BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Antonio Rosmini*
2. G. CANOBBIO (ed), *La fede di Gesù*
3. A. AUTIERO - A. GENOVESE (edd), *Antonio Rosmini e l'idea della libertà*
4. A. AGUTI, *La questione dell'ermeneutica in Karl Barth*
5. E. MAZZA (ed), *L'idea di sacrificio. Un approccio di teologia liturgica*
6. K. RICHTER, *Spazio sacro e immagini di Chiesa. L'importanza dello spazio liturgico per una comunità*, a cura di I. ROGGER
7. S. CARLETTO, *Salvezza ed Ecumene. Il recente dibattito sulla dottrina della giustificazione per fede in Germania (1997-1999)*
8. L. GALVAGNI, *Percorsi di etica clinica*
9. F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto. La funzione di Spinoza nella «Scienza della logica» di Hegel*
10. V. MARALDI (ed), *Teologie della creazione e scienze della natura*

a cura di
VALENTINO MARALDI

Teologie della creazione e scienze della natura

Atti del Convegno
«Teologie della creazione e scienze della natura.
Vie per un dialogo in prospettiva interreligiosa»
Trento, 28-29 maggio 2003



EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

Centro per le Scienze Religiose in Trento

Sede: Via S. Croce, 77 – 38100 Trento

tel. 0461-210232 / fax 0461-980436 / e-mail segretisr@itc.it

Consiglio Scientifico

Pierangelo Sequeri (Presidente), Massimo Giuliani, Justo Lacunza-Balda,
Franco Volpi

Direttore

Antonio Autiero

Comitato Direttivo

Membri d'onore: Antonio Acerbi (†), Karl-Heinz Neufeld, Iginio Rogger,
Patrick Valdrini

Membri effettivi: Giacomo Canobbio, Maria Rosa Cortesi, Giuseppina
Gasparini De Sandre, Karl Golser, Gerhard Larcher, Karl-Wilhelm
Merks, Cettina Militello, Elmar Salmann, Clemens Thoma, Christian
Troll, Lorenzo Zani

CONVEGNO TEOLOGIE DELLA CREAZIONE E SCIENZE DELLA NA-
TURA: VIE PER UN DIALOGO IN PROSPETTIVA INTERRELIGIOSA,
Trento, 2003

Teologie della creazione e scienze della natura : atti del Convegno Teolo-
gie della creazione e scienze dalla natura : vie per un dialogo in prospettiva
interreligiosa : Trento, 28-29 maggio 2003 / a cura di Valentino Maraldi. -
Bologna : EDB, 2004. - 116 p. ; 21 cm. - (Scienze religiose. Nuova serie;
10)

ISBN 88-10-40388-6

1. Teologia e scienze naturali - Congressi - Trento - 2003 2. Creazione -
Religioni comparate - Congressi - Trento - 2003 I. Maraldi, Valentino

291.24 (DDC 21. ed.)

Scheda a cura della Biblioteca ITC

Composizione e impaginazione a cura dell'Ufficio Editoria ITC

© 2004 Centro editoriale dehoniano
via Nosadella, 6 - 40123 Bologna
EDB (marchio depositato)

ISBN 88-10-40388-6

Stampa: Grafiche Dehoniane, Bologna 2004

Indice

Premessa , di <i>Antonio Autiero</i>	7
Introduzione , di <i>Valentino Maraldi</i>	11
Il rapporto scienza-fede secondo il modello di Pierre Teilhard de Chardin , di <i>Lodovico Galleni</i>	15
1. Introduzione	15
2. Scienza-e-teologia: una nuova disciplina per antichi problemi	16
3. La teologia naturale	18
4. Il modello galileiano	20
5. Il modello di Teilhard de Chardin	22
La creazione dal punto di vista biblico-ebraico tra alterità e responsabilità , di <i>Carmin Di Sante</i>	35
1. Creazione e alterità	37
2. Creazione e donazione	41
3. Creazione e responsabilità	45
4. Creazione e benedizione	49
5. Creazione e male	52
6. Conclusione	55
La creazione nel pensiero cristiano. Il Dio trinitario, origine e compimento del creato , di <i>Valentino Maraldi</i>	57
1. «Creatio prima»	60
2. «Creatio continua»	69
3. «Creatio eschatologica»	75

La creazione nell'Islam. Il Libro sacro, i teologi, i filosofi, gli estremisti, di Carmela Baffioni	79
1. Introduzione	79
2. La creazione nel Corano	80
3. La posizione dei teologi ortodossi	83
4. L'opzione emanatistica dei filosofi	86
5. Le radicalizzazioni degli «estremisti»	92

Teologia della creazione e scienze naturali, di Wolfahrt Pannenberg	101
1. Trattando il tema della creazione la teologia deve riferirsi ai risultati delle scienze naturali	104
2. Il dialogo tra teologia e scienze naturali ha luogo tramite il mezzo della riflessione filosofica	105
3. Il compito della teologia	107
4. La continua attività creatrice di Dio, non solo la creazione all'inizio	109
5. La libertà di Dio nel suo agire creatore e la contingenza negli eventi di natura	110
6. L'ordine della creazione è orientato a un fine?	112
7. Come si può pensare Dio, affinché sia comprensibile quale creatore dell'universo?	113

Premessa

Nella serie dei convegni teologici trentini, quello che il presente volume vuole documentare assume una particolare importanza.

Di anno in anno, da ormai diversi decenni, l'ITC-isr dedica il convegno di maggio all'approfondimento di un tema teologico, la cui metodologia e il cui contenuto sono sottoposti con particolare intensità a rinnovamento e rielaborazione, a partire dalle indicazioni del Concilio Vaticano II. Già questo legame tra iniziative attuali o di recente passato e l'evento conciliare di ben quattro decenni fa e che tanto soffio di primavera portò con sé è un fatto rilevante: la memoria del Concilio, anzi la spinta rinnovatrice che esso ancora chiede di realizzare, attraversano la prassi della Chiesa, i rapporti tra Chiesa e mondo e il sapere teologico, nel suo insieme. Proprio perché il Concilio mosse da una rinnovata convinzione di recuperare il rapporto con la realtà mondana, la teologia venne a trovarsi ancor più necessitata a ripensarsi come sapere non separato, non più interno a un circuito ecclesiale chiuso, non più arroccata in formule dogmaticamente strette, non più espresso in un linguaggio per iniziati.

L'indole di non separatezza del sapere teologico si riflette in tutti i suoi settori. Ma alcuni tratti del discorso teologico sono particolarmente esposti a una tale configurazione aperta, dialogica, transdisciplinare. E certamente tra questi va annoverato il discorso sulla teologia della creazione, che fu oggetto del convegno di maggio 2003 e che compone l'articolato di questo volume.

Il difficile rapporto tra sapere della fede nel Dio «creatore del cielo e della terra» e sapere scientifico che si affaccia sulle soglie della cosmologia e tende a darsi ragione dell'origine del mondo, ispira modelli di relazione che vanno dalla sincronia superficialmente irenistica alla contrapposizione ideologicamente postulata. Lo spazio di intersecazione tra le due forme di sapere, quello scientifico-naturalistico e quello sapienziale-teologico, si va facendo sempre più

ampio e la zona in comune si carica di interessi reciproci e vantaggi epistemologici che fanno bene ad ambedue. L'esercizio di un dialogo tra queste forme di saperi è stato al centro di un convegno che si è posto contemporaneamente il compito di un confronto tra sapere profano, scientifico e sapere religioso, teologico, ma anche quello di una reciproca conoscenza tra sistemi religiosi differenti e le loro relative teologie. Ne è nato così un quadro fatto di intrecci plurimi, una sinfonia a voci e strumenti diversi, una composizione di coordinate autonome, ma non estranee tra loro: la prospettiva teologica ebraica, quella cristiana e quella islamica e, sullo sfondo, da una parte l'interrogazione della scienza che si pone la domanda di senso dell'intera vicenda cosmica e dall'altra quella della teologia sistematica che prende coscienza della sua piattaforma deficitaria, se ancora si fermasse all'enunciazione del dogma, senza prendere sul serio il portato scientifico contemporaneo.

Il coraggio di un confronto incrociato ha portato a rileggere le teologie della creazione con una spiccata sensibilità interreligiosa, ma anche con la convinzione che ogni teologia, mantenendo aperto il suo spessore sapienziale, resta comunque chiamata alla discrezione e alla provvisorietà dei suoi enunciati, soprattutto per quelle realtà o verità che sono contemporaneamente oggetto anche di altri saperi.

Si diceva del significato particolare di questo convegno, il cui materiale viene reso ora accessibile a un numero più ampio di interessati. Tale significato va compreso sulla lunghezza d'onda della vocazione originaria dell'istituzione che ha organizzato il convegno e ora ne cura gli atti. L'Istituto Trentino di Cultura, infatti, dal suo nascere ha impresso nel suo codice genetico questo singolare marchio di interdisciplinarietà, che porta a coniugare sapere scientifico con sapere umanistico, e questo a sua volta inteso sia nel senso delle discipline storiche che di quelle teologico-religiose. Anche altrove, ben inteso, si parla di rapporto tra scienze della natura e teologia; anche altrove si possono fare e di fatto si fanno convegni su questi temi e si producono opere su tali argomenti. Ma situare a Trento, nel Centro per le Scienze Religiose dell'ITC un tale nodo tematico, nella prospettiva e nella declinazione ad esso riservate, assume un valore aggiunto, proprio in ragione della natura stessa dell'Istituto in parola.

I prestigiosi saggi che vengono accorpati nella presente pubblicazione sono perciò contributi che vanno al di là del loro semplice valore interno e costituiscono elementi di un mosaico la cui imma-

gine finale, dai toni fermi e dalla cornice chiara, è la prerogativa unica di questa singolare istituzione di ricerca, nella realtà di un territorio piccolo di dimensioni, ma grande di aspirazioni come è il Trentino.

È un piacere presentare al lettore questo saggio di scrittura a più mani, su un tema così presente e vivo nel dibattito attuale. Ed è un dovere ringraziare di cuore gli autori che lo hanno composto e i curatori redazionali che lo hanno reso non solo possibile, ma anche di gradevole lettura.

Antonio Autiero

Introduzione

di *Valentino Maraldi*

Il dialogo tra le religioni e le scienze della natura rappresenta oggi un compito di grande rilievo culturale e sociale. Il cosiddetto *revival* della religione, che ha interessato a partire dagli anni Novanta le aree del pianeta più sviluppate dal punto di vista della ricerca scientifica e tecnologica, mentre ha preso le distanze dalle grandi tradizioni religiose, ha tendenzialmente spostato il fenomeno religioso sul versante dell'irrazionalità.

Nello stesso tempo, all'interno delle grandi religioni si sono sviluppate preoccupanti derive verso il fondamentalismo o l'integralismo, totalmente incapaci di qualsiasi forma di dialogo interreligioso, per non parlare della loro frequente chiusura verso ogni istanza culturale della modernità.

A fronte di questi discutibili e inquietanti sviluppi della religiosità contemporanea, il tema del convegno teologico «Teologie della creazione e scienze della natura. Vie per un dialogo in prospettiva interreligiosa», richiama un orizzonte culturale in cui le religioni, specialmente nelle «teologie» che ciascuna di esse produce al suo interno, diventano luogo di autentica ricerca intellettuale e in cui le scienze, partendo dagli ambiti di ricerca loro propri, vanno oltre se stesse e si pongono domande sul senso del tutto, sull'origine prima e sulla fine ultima dell'universo.

È un orizzonte in cui si apre uno spazio di incontro tra religioni e scienze e che raccoglie il convergente contributo che sia le prime sia le seconde possono rendere alla costruzione del sapere umano. Tale orizzonte si delinea più nettamente ponendoci da un punto di vista storico e considerando le varie vicissitudini che il rapporto tra religioni e scienze ha attraversato negli ultimi secoli. Se concentriamo l'attenzione particolarmente all'area occidentale, si sono succeduti alcuni modelli fondamentali.

Inizialmente hanno prevalso i modelli di «concorrenza», basati sul presupposto che scienze naturali e teologia posseggano lo stesso oggetto e lo stesso livello di conoscenza. È inevitabile che questi modelli conducano al conflitto e alla contrapposizione di scienze naturali e teologia, visto che sia le prime sia la seconda si muovono sullo stesso piano di indagine. Possiamo dire che siano stati proprio questi modelli ad essere alla base di numerosi conflitti dell'età moderna, come quelli creatisi attorno al geocentrismo e, in particolare, attorno al caso Galilei, o all'evoluzionismo.

Nel tentativo di eliminare alla radice il conflitto, si sono succeduti i modelli della «incommensurabilità». Questi si fondano sulla concezione di una radicale diversità tra scienza e teologia. Gli oggetti, i metodi e i contenuti delle loro indagini sono così diversi che ogni conflitto è escluso in linea di principio. Se questi modelli rappacificano scienza e fede, il prezzo di questa pace è quello dell'indifferenza reciproca. Esse possono coesistere, ma devono ignorarsi l'un l'altra.

In anni ancor più recenti, per superare la «pace fredda» della incommensurabilità, sono stati elaborati modelli di «concordanza» con l'intento di cercare comunque un confronto, mostrando come su certe questioni scienza e fede abbiano risultanti concordanti o corrispondenti. Dal punto di vista metodologico, questi modelli hanno però lo stesso limite dei modelli di concorrenza: si cerca di muoversi sullo stesso livello per poter paragonare i risultati. A volte, quello che capita è che la teologia si trasformi in una pseudoscienza e la scienza in una pseudoteologia.

Il convegno teologico si è in un qualche modo distanziato da questi approcci ed è stato concepito con il proposito di mettere in atto un «rapporto dialogico» che tenga conto di alcuni recenti sviluppi avvenuti sia in campo scientifico sia in campo teologico. Le scienze, infatti, approdano frequentemente a questioni che vanno oltre la scienza e toccano il campo sapienziale religioso. Nello stesso tempo l'epistemologia scientifica ha cominciato a riconoscere la rilevanza che orizzonti metafisici o convincimenti religiosi sull'origine del tutto possono avere per l'elaborazione di determinati programmi di ricerca scientifici.

Le teologie, da parte loro, mentre riconoscono l'autonomia della ricerca scientifica, stanno diventando più consapevoli del valore che la razionalità teologica deve attribuire ad una conoscenza della struttura del mondo acquisibile solo dalle scienze della natura,

alle cui teorie si riconosce la capacità di scoperte reali, vale a dire rilevanti dal punto di vista ontologico.

Nella prospettiva di un rapporto dialogico si apre un vastissimo campo di questioni. Tra di esse, il convegno ha voluto focalizzare l'interesse sulla questione dell'«origine» del cosmo e della vita in esso, sull'origine della diversità e della connessione che caratterizza le diverse forme di vita sul pianeta terra, in particolare sull'origine dell'uomo e sul suo rapporto con gli altri esseri viventi. Se consideriamo le scienze della natura, notiamo infatti come esse stiano progressivamente appropriandosi della questione delle origini. Le discipline scientifiche implicate sono molteplici: dalla paleontologia con lo studio dei fossili, alla biologia che ha indagato la questione dell'origine delle specie e della vita, più recentemente all'astrofisica che perfeziona continuamente le teorie sull'origine dell'universo – senza disdegnare in certi casi l'uso di concetti teologici come per esempio quello di «creazione» –, infine alla fisica subnucleare che affronta la questione dell'origine della materia.

La questione delle origini solleva anche la questione della fine o del fine del cosmo: dalle odierne acquisizioni scientifiche emerge la possibilità di costruire una visione d'insieme sull'evoluzione futura dell'universo o di delineare al contempo una risposta alla domanda sul significato dell'uomo all'interno del processo cosmico, come è accaduto nel caso del cosiddetto «principio antropico».

Le teologie intervenute al convegno rappresentano le tre grandi tradizioni religiose – ebraica, cristiana e islamica – che sono state, dal punto di vista storico, particolarmente legate agli sviluppi della cultura occidentale in cui è nata la scienza moderna. La grande importanza culturale esercitata in passato è certamente un'importante sollecitazione ad agganciare l'apertura delle scienze verso le grandi questioni richiamate sopra.

Da una parte, infatti, una teologia sviluppata nell'attuale contesto contemporaneo potrà difficilmente affrontare le questioni teologiche sul tutto, senza conoscere adeguatamente le singole parti che quel tutto formano e che, in vario modo, sono oggetto dell'indagine scientifica. Una teologia scientificamente disinformata potrà per questo facilmente fallire il proprio obiettivo.

D'altra parte, le teologie possono rendere meno ingenue e meno riduzionistiche certe aperture di alcuni scienziati che si spingono ad affrontare le questioni di Dio o del senso del tutto. In particolare, le teologie delle tradizioni religiose, mentre dialogano con le

scienze, hanno il compito di salvaguardare l'esperienza religiosa, che l'uomo fa del mondo in cui vive, da approcci esclusivamente quantitativi o tecnocratici alla realtà.

Ovviamente, il dialogo tra scienze e teologia rappresenta, in modo particolare, uno stimolo per lo sviluppo di una nuova teologia della creazione che sia in grado di mostrarsi significativa per una comprensione più ampia e più unitaria di quello stesso mondo di cui parlano le scienze e di orientare l'uomo al suo interno. Nella misura in cui ciò avviene, il discorso sul Dio creatore, proprio delle grandi tradizioni religiose, sarà ancora oggi all'altezza di quel compito esistenziale che gli appartiene fin dall'antichità.

Il rapporto scienza-fede secondo il modello di Pierre Teilhard de Chardin

di *Lodovico Galleni*

1. Introduzione

L'indagine delle relazioni che intercorrono tra scienza e teologia rappresenta una delle nuove discipline che si aprono alle prospettive del nuovo millennio.

Come abbiamo già scritto più volte, il rapporto tra scienza e teologia è sempre stato un elemento fondamentale nella riflessione del pensiero umano. In fondo la scienza è una riflessione razionale sulla struttura della creazione, o, in una prospettiva più limitata, della Natura, che parte dall'atto di fede che questa struttura sia razionalmente comprensibile, e, dall'altra parte, la teologia è una riflessione razionale su Dio e la sua rivelazione, che si basa sull'atto di fede che la rivelazione sia razionalmente comprensibile.¹ Vi è dunque un presupposto comune di razionalità che permette una discussione comune e un confronto.

In effetti qualunque seria riflessione su Dio come Creatore, riflessione che rappresenta uno dei grandi capitoli della teologia dogmatica, non può fare a meno di quella descrizione della natura che viene dalla scienza. D'altra parte la scienza, come ha ormai accertato l'epistemologia contemporanea, costruisce le sue teorie anche sulla base delle idee filosofiche e religiose dello scienziato. Quindi scienza e teologia non sono magisteri che non si sovrappongono come ha scritto il paleontologo statunitense S.J. Gould, ma al contrario si sovrappongono e si sono sempre sovrapposti nella storia

¹ Cfr. L. GALLENI, *Scienza e Teologia, proposte per una sintesi feconda*, Brescia 1992, p. 33.

del pensiero umano. In fondo, come ha scritto con felice espressione Pierre Teilhard de Chardin, come i meridiani sembrano procedere paralleli, ma poi convergono nelle vicinanze dei poli, così anche scienza, filosofia e teologia sembrano procedere parallele, ma di fatto si incontrano nelle vicinanze del tutto, cioè la dove la sintesi non può essere esclusa, rimandata o evitata.²

Quindi vi sono linee di indagine che in certi punti si sovrappongono o comunque convergono e dunque occorre saper lavorare con gli strumenti concettuali adatti nei punti di convergenza. Inoltre vi sono influenze reciproche che non possono più essere trascurate. Infine conoscere la creazione non è ormai semplicemente un argomento di conoscenza pura, ma ci pone una nuova sfida, cioè quella anche di salvare la creazione: in questo duplice confronto con la teologia dogmatica collegato alla struttura della creazione e alla teologia morale nei confronti della salvezza della creazione, si sviluppa una interazione che può e deve essere feconda.

Per l'ampiezza dei problemi posti, un progetto che indagli le relazioni tra scienza e teologia in particolare per quel che riguarda la biologia evolutiva, non può che essere un progetto che apre al dialogo tra le varie culture, tra le chiese della cristianità, tra le religioni. Ed è un dialogo che può essere possibile solo se cercheremo di imparare dall'altro e ne rispetteremo le tradizioni e le differenze teologiche. È proprio dalla valorizzazione delle differenze che il dialogo può essere fecondo.³

2. *Scienza-e-teologia: una nuova disciplina per antichi problemi*

Ed è con particolare piacere che apro questa riflessione con un ricordo alla mia città, Pisa, che non è solo la città natale di Galileo, ma a cui la provvidenza ha voluto donare, nella prima metà del ventesimo secolo, un vescovo di particolare apertura, il Cardinale Pietro Maffi, che era anche un astronomo di valore, nominato dal

² Cfr. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Il Fenomeno Umano*, trad. it., Brescia 1995.

³ Si veda il convegno organizzato a San Pietroburgo nell'aprile del 2003 e a cui hanno partecipato teologi e scienziati cattolici e ortodossi: L. GALLEN, *A Science and Theology Meeting in St. Petersburg*, in «ESSSAT News», 13 (2003), 2, p. 4. Gli atti sono stati pubblicati in edizione bilingue, italiano e russo: E.F. REATI - L. GALLEN (edd), *Teoria dell'evoluzione: lo sguardo della scienza e della fede cristiana*, Gargnano (Brescia) 2004.

Papa, negli stessi mesi in cui diveniva arcivescovo di Pisa, anche presidente della Specola Vaticana e che usava la scienza come strumento di dialogo con le altre confessioni cristiane e con il mondo della cultura. In questo senso la speranza è che il confronto con i risultati che la scienza ci prospetta sulla struttura della creazione possa essere utile per riprendere un dialogo fecondo tra le chiese e le culture, valorizzando l'enorme ricchezza della cultura europea in generale e mediterranea in particolare.⁴

Per fare tutto questo occorre una preparazione culturale e scientifica non indifferente, occorre infatti sapersi muovere all'interno delle discipline scientifiche ma anche conoscere le principali tematiche teologiche e anche, come necessario strumento di raccordo, saper utilizzare gli strumenti della filosofia. Tutto questo fa sì che ormai questi antichi problemi abbiano trovato una collocazione in una nuova disciplina accademica che diviene una occasione per fare didattica, ricerca e cultura. Per sottolineare proprio la novità della disciplina si parla di «scienza-e-teologia». E questa nuova disciplina, come tutte le discipline di ricerca, ha riviste, società e piste di indagine.⁵ Due punti sono da ricordare.

Il primo è che a fianco di scienza-e-teologia vi sono anche altri temi importanti che riguardano più propriamente scienza-e-religione, quali ad esempio i tentativi che sono stati fatti di usare la scienza come strumento di dialogo o conversione. Possiamo ricordare l'uso della geometria euclidea in Cina da parte di Matteo Ricci e dei gesuiti oppure il rapporto tra scienza e fede, in questo caso visto ad esempio nella ricca indagine scientifica sul problema dei miracoli (si vedano come caso paradigmatico i lavori di indagine sulla Sindone di Torino).

Il secondo è che, anche rimanendo sul problema di scienza-e-teologia, quindi sul problema di una riflessione razionale sulla creazione e su Dio Creatore, anche in questo caso possiamo individuare, dal punto di vista storico, una serie di differenti modelli di comportamento.

Innanzitutto possiamo chiederci quale tipo di rapporto esista tra la scienza della natura e il contenuto teologico del racconto

⁴ L. GALLEN, *Il dialogo tra scienza e fede nella corrispondenza del Cardinale Maffi: un invito da accogliere nel solco della tradizione pisana*, in L. GALLEN - M.P. PALLA, *I cieli, la scienza e la fede*, in corso di stampa.

⁵ Cfr. A. JACKELIN, *Introduzione*, in L. GALLEN (ed), *Scienza e Teologia, un nuovo campo di ricerca e insegnamento per antichi problemi*, Pisa 2001, pp. 3-9.

biblico della Creazione. Di fatto, a mio parere, il rapporto col racconto della Genesi è stato impostato in maniera non corretta. È infatti un errore quello compiuto da ambienti fondamentalisti che ritengono che la Bibbia sia il resoconto storico della Creazione e che quindi, di fatto, acquisti un valore scientifico che può essere indagato e dimostrato con gli strumenti delle scienze della natura. Ma è altrettanto erroneo attribuire al testo biblico solamente un interesse teologico, anche se, di fatto, è quello fondamentale e prevalente. Infatti è anche importante sottolineare come il testo ci dia informazioni sulla scienza del tempo preziose per il biologo, perché testimoniano della prima evoluzione del concetto di specie, ma anche, per la nostra indagine, perché ci mostrano un primo modello di rapporti tra scienza e teologia.

3. *La teologia naturale*

In fondo il modo di creare i viventi, che viene presentato nel racconto del Genesi, recupera le conoscenze scientifiche del tempo.⁶ I viventi erano dunque creati così come la scienza li rappresentava: divisi in entità discrete e ben definibili e individuabili per precise caratteristiche morfologiche. Queste caratteristiche morfologiche erano stabili e costanti nel tempo e quindi a quei raggruppamenti, ben individuabili e stabili, era possibile dare un nome. Da qui il concetto teologico della creazione rappresentato attraverso l'utilizzo dei dati della scienza del tempo, quindi di viventi organizzati in entità discontinue e ben definibili, le specie, stabili nel tempo e a cui Adamo è in grado di dare il nome.

Dunque il contenuto teologico del messaggio legato all'alleanza viene rivestito con i dati della scienza del tempo. È chiaro quindi che non vi può essere una fissità delle specie, dal momento che la scienza del tempo considerava la specie come una entità immutabile nel tempo perché di fatto mancavano le prove di una trasformazione dei viventi.⁷ Abbiamo quindi un primo modello di interazione: la teologia usa la scienza per rivestire di informazioni sulla creazione il suo messaggio teologico.

⁶ Usiamo a ragion veduta il termine «scienza», perché siamo convinti che le capacità di osservazione della natura di culture più antiche della nostra avessero a pieno titolo il diritto di essere considerata scientifica.

⁷ Cfr. L. GALLEN, *Biologia*, Brescia 2000, pp. 106-113.

Esiste però un altro modello che potremmo definire quello della scienza classica: in questo caso, infatti, è la mente umana che si muove alla ricerca della razionalità della natura sia con l'indagine geometrico-matematica (Pitagora, Platone), sia con l'osservazione diretta della natura (Aristotele) sia con il tentativo di dedurre leggi generali dalle osservazioni (Archimede).⁸ Questa impresa è resa fattibile dalla possibilità di credere in un universo razionalmente comprensibile che può essere indagato con gli strumenti della ragione umana.

La garanzia della validità di questo tipo d'indagine sarà data dal fatto che l'Universo è opera di un essere razionale che l'ha creato in maniera razionalmente indagabile e orientato verso il bene e il bello. È questa l'impostazione del *Timeo* platonico, ma anche della sviluppo dell'idea di fine, un'idea fondamentale per avere la speranza di indagare con successo aspetti particolare della natura quali quelli degli adattamenti degli animali e della strutture e funzione dei loro organi. Solo l'idea dell'esistenza di un Demiurgo providente e provvidente che tutto aveva creato per un fine, permetteva allo scienziato di portare avanti l'impresa così difficile, allora come oggi, di indagare e collegare morfologia, fisiologia ed ecologia del vivente. Che senso aveva porsi il problema scientifico delle funzioni di un organo se non c'era la certezza che le strutture non fossero dovute al semplice gioco del caso e all'assemblaggio casuale di parti, come gli sviluppi delle idee di Empedocle, così brillantemente esposte da Lucrezio, nel *De rerum natura* potevano fare pensare, ma al contrario erano orientate ad un fine che richiedeva che ognuna di esse avesse funzione e scopo? La garanzia derivava dalla presenza di un Creatore o comunque di un Demiurgo che aveva razionalmente organizzato le strutture dei viventi. Non è in fondo un caso che Galeno, il più importante anatomista e fisiologo dell'epoca classica ponesse, tra le ragioni per fare anatomia, la ragione teologica, cioè la necessità di mostrare che ogni struttura del vivente era volta ad un fine e quindi a confermare la presenza dell'opera di un Creatore, ben prima della ragione pratica, cioè della necessità del medico di conoscere molto bene il corpo umano prima di intervenire. Era la ragione teologica che permetteva al ricercatore di svolgere il suo compito⁹ e che quindi andava disperatamente salvaguardata.

⁸ Cfr. O. PEDERSEN, *Il libro della natura*, trad. it., Milano 1992, pp. 23-26.

⁹ L. GALLEN, *Biologia*, pp. 61-78.

È da qui che nasce la teologia naturale, cioè l'utilizzo della scienza per mostrare la perfezione dei viventi e quindi la necessità di un Creatore autore di questa perfezione. Ma, come si vede, essa nasce per la necessità di dare un supporto razionale alla fatica dell'indagine scientifica. E ancora di più per garantirle il successo. Possiamo cioè riassumere questo secondo modello come segue: la scienza richiede alla teologia gli strumenti che giustifichino la fatica e la speranza di successo della sua indagine razionale sulla creazione.

Ovviamente questo modello parte dal meccanismo di indagine della scienza classica, ma sarà anche caratterizzante buona parte della scienza dell'Occidente cristiano; si veda ad esempio la grande fioritura della biologia fissista che culmina con la splendida costruzione sistematica di Linneo.¹⁰

4. *Il modello galileiano*

Ma ovviamente il modello cambia già in pieno Medioevo, quando attraverso il mondo arabo, avviene la riscoperta della tradizione scientifica del mondo classico. Da questo punto di vista emerge un sapere basato sulle capacità conoscitive della matematica e della logica, in cui la assolutezza e definitività della conoscenza basata sul metodo dei teoremi e dei sillogismi sembra acquistare una capacità assoluta di giungere alla verità. Ma eravamo ormai nell'ambito di una delle religioni del Libro: la teologia non era dunque una costruzione autonoma della mente umana, come la filosofia e le scienze, ma era una disciplina che doveva confrontarsi con una verità rivelata e scritta in un libro.

Si aveva così una verità assoluta che derivava dalla scienza e che però doveva confrontarsi con un'altra verità assoluta: quella che derivava dal libro sacro.

A questo punto a noi interessa vedere come risolse il problema Abu'l-Walid Muhammad Ibn Ahmad Ibn Rushd (per i latini Averroé), che aveva preparato quel commento ad Aristotele che sarà un elemento fondamentale della cultura occidentale.

Averroé, nel suo *Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, porrà le basi per un nuovo rapporto tra Scienza e

¹⁰ Cfr. L. LINNEO, *L'equilibrio della natura*, trad. it., Milano 1982.

Fede che è poi quello che sarà usato dalla cultura occidentale fino agli inizi del terzo millennio.¹¹ La posizione di Ibn Rushd (Averroé) è chiarissima:

«Quindi con forza noi affermiamo che, se una conclusione cui si perviene attraverso la dimostrazione contrasta col senso apparente delle Scritture, è questo senso apparente a necessitare di una interpretazione allegorica ... Questo fatto non è posto in discussione da nessun musulmano, né contrastato da alcun credente. In tal modo, infatti, si accresce la certezza di coloro che si applicano ed esercitano l'esegesi, prefiggendosi lo scopo di conciliare l'intelletto e la tradizione rivelata».¹²

La Scrittura quindi, là dove vi è apparente contrasto, va letta non nel senso letterale ma in quello allegorico. In fondo il testo è dato per tutti e quindi spesso usa un linguaggio allegorico necessario per far comprendere anche al fedele non colto i fondamenti della fede. Ma è compito del filosofo che vede alcune apparenti contraddizioni mettere a punto uno strumento per gestirle, e lo strumento è proprio la lettura allegorica del testo sacro.

La scienza ci dà informazioni «vere» e definitive in molti dei campi di indagine che le sono propri. Quando attraverso questa sua attività di indagine la scienza giunge a risultati che sono in apparente contrasto con il libro sacro, è quest'ultimo che va interpretato in maniera diversa da quella della semplice lettura letterale.

Galileo userà lo stesso schema interpretativo, da lui sviluppato praticamente quattro secoli dopo Averroé, nelle cosiddette lettere copernicane,¹³ ma con una importante differenza: le capacità conoscitive della scienza non sono più collegate alla logica, ma al metodo sperimentale.

Quando con il metodo sperimentale si giunge a descrivere delle leggi naturali spesso con il rigore del linguaggio matematico, queste leggi hanno valore universale e assoluto e quindi divengono una fonte importante di conoscenza. Se questa conoscenza della natura contrasta con il libro sacro, è quest'ultimo che va riletto tenendo presente che il suo messaggio teologico era stato consegnato ad un popolo che aveva un certo tipo di credenze scientifiche e che

¹¹ Cfr. L. GALLEN, *Scienza-e-Teologia, il progetto del terzo millennio*, postfazione a V. MARALDI, *Lo Spirito Creatore e la novità del cosmo*, Milano 2002, pp. 261-264.

¹² AVERROÉ, *Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, Milano 1992, p. 63.

¹³ G. GALILEI, *Le lettere copernicane*, a cura di M. BALDINI, Roma 1995.

quindi il messaggio teologico stesso era stato rivestito con quelle conoscenze scientifiche.

Il modello galileiano è simile a quello di Avveroè, ma sostituisce l'approccio allegorico con quello storico critico. Là dove ci sia un contrasto tra le conclusioni naturali basate sulle sensate esperienze e sulle necessarie dimostrazioni, e la lettera della Bibbia, le conclusioni naturali non possono essere cambiate e richiedono un diverso modo di interpretare il libro sacro.¹⁴

Possiamo dunque riassumere questo modello di comportamento come segue: la scienza con il suo metodo, accerta fatti che hanno anche valore ontologico e sui quali la teologia non può pronunciarsi, ma dei quali deve tenere conto.

5. *Il modello di Teilhard de Chardin*

Questo modello sembra il modello definitivo per stabilire rapporti corretti. A nostro parere, però, si può proporre un nuovo modello di interazione, che si basa sull'analisi dei principali problemi che derivano dal confronto tra la teologia e l'evoluzione biologica, considerata come il maggior contributo della scienza moderna alla attuale visione della vita e dell'Universo. Il modello viene proposto, utilizzando come punto di riferimento la prospettiva più importante emersa nella teologia cattolica del ventesimo secolo, cioè quella del gesuita e paleontologo francese Pierre Teilhard de Chardin.¹⁵

Teilhard de Chardin (1881-1955) fu innanzitutto uno scienziato, impegnato in ricerche nei campi della paleontologia, geologia e della paleoantropologia, ma fu anche uomo di fede e sacerdote che visse la sua vocazione nella compagnia di Gesù.¹⁶ In una pagina del diario, scritto durante la prima guerra mondiale, Pierre Teilhard de Chardin collegava la sua vocazione a quella del cardinale Newman:

«Plus je lis Newman, plus je sens une parenté (combien humble, sans doute!) entre son esprit et le mien. Et une conséquence de cette harmonie est

¹⁴ Cfr. L. GALLANI, *Scienza-e-Teologia*, pp. 266-270.

¹⁵ Cfr. L. GALLANI - M.C. GROESSENS VAN DYCK, *Lettres d'un paléontologue, Neuf lettres inédites de Pierre Teilhard de Chardin a Marcellin Boule*, in «Revue des Questions Scientifiques», 172 (2001), pp. 3-104.

¹⁶ Cfr. C. CUENOT, *Pierre Teilhard de Chardin. Les grandes étapes de son évolution*, Paris 1958.

l'excitation que me communique son exemple, de réaliser «mon» œuvre ... Oui *je voudrais réconcilier avec Dieu ce qu'il y a de bon dans le Monde moderne*, ses intuitions scientifiques, ses appétits sociaux, sa critique légitime. D'une part je vois l'Univers naturel, se mouvant dans une marche *sacrée*, tandis que, de l'autre, j'aperçois Dieu pénétrant et imbibant toute énergie *naturelle* ... *La Terre Nouvelle est en formation, partout*. Autour du centre achevé qu'est l'Humanité du Christ (et de sa Mère) la *Nébuleuse est en voie de ségrégation* et de concentration, ses éléments étant partout, bien que partout encore mêlés et diffus, séparables surtout dans leur avenir (bien plus que dans leur présent: l'ivraie ne se distingue pas encore adéquatement du bon grain). Voilà la Réalité ... Au lieu de cela, le Monde en Progrès et l'Église évoluant se ignorent, se défient; elles heurtent des prétentions qui, en réalité, n'existent pas dans un même plan, et dont le choc est un sophisme. Jésus, employez-moi à *faire cesser la méprise*, ou bien, à cette belle Cause, faites servir le sacrifice de ma vie ...».¹⁷

E naturalmente, per Teilhard de Chardin ormai avviato ad una brillante carriera di paleontologo e geologo, uno degli aspetti importanti derivati dal mondo moderno e con i quali la Chiesa doveva confrontarsi era l'evoluzione dei viventi.

In effetti l'evoluzione per anni diviene un terreno di scontro, anche duro, tra scienziati, filosofi e teologi, anche perché rapidamente se ne diffonderà una interpretazione materialistica che non era automaticamente nelle intenzioni dei suoi scopritori (si veda ad esempio la posizione del coscopritore della selezione naturale Alfred Russell Wallace).¹⁸

Ma, per alcuni ricercatori interessati non alla polemica, ma alla sintesi, essa viene considerata come uno strumento fondamentale per leggere la Creazione e comprendere meglio il piano di Dio su di essa. Vi è nella seconda metà dell'Ottocento una ricchezza di indagini e di riflessioni che indicano l'interesse che l'evoluzione biologica aveva suscitato e il desiderio di confrontarsi senza fughe o scomuniche.¹⁹ Ahimé tutte queste piste d'indagine saranno spazzate via. Per una ripresa della discussione bisognerà attendere proprio Teilhard de Chardin e quindi, da questo punto di vista, la sua lezione, almeno all'interno del progetto teologico della chiesa cattolica romana, rimane fondamentale.

¹⁷ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Journal*, 26 aout 1915 - 4 janvier 1919, a cura di N. e K. SCHMITZ MOORMANN, Paris 1975, pp. 90-91.

¹⁸ Cfr. A.R. WALLACE, *Natural Selection and Tropical Nature*, London 1895, pp. 141-166.

¹⁹ Cfr. C. MOLARI, *Darwinismo e teologia cattolica*, Roma 1984.

Il primo punto da considerare è che evoluzione vuol dire cambiamento irreversibile nel tempo e che questo è un dato ormai universalmente accettato a livello di indagine scientifica e che dall'evoluzione biologica si è esteso ormai a tutto l'universo. Può essere considerato il quadro ontologico fondante tutta l'indagine scientifica contemporanea.²⁰

Vi è però un secondo problema. Infatti è ormai accettato dalla maggior parte dei biologi che si occupano di evoluzione che il cambiamento irreversibile nel tempo è caratterizzato anche da un muoversi verso la complessità e dall'emergenza di proprietà nuove non prevedibili dalle caratteristiche delle situazioni precedenti.²¹

Vi è però una chiave di lettura, abbastanza diffusa, che attribuisce questo muoversi verso meccanismi che presentano aspetti fortemente segnati dall'azione del caso, e quindi che eliminano una qualsiasi necessità all'emergenza del pensiero nell'economia dell'Universo. O almeno questa necessità non avrebbe nessuna base sperimentale e la biologia evolutiva ammetterebbe invece, logicamente, solo il modello casuale. Ora questa chiave di lettura di fatto può essere superata perché il caso può comunque essere uno degli strumenti su cui si fonda la nostra visione della creazione.²² Si tratta di una impostazione che diviene problema per la teologia quando eleva il caso, da semplice strumento esplicativo di alcuni fenomeni biologici, a chiave di lettura metafisica della natura, come si può dedurre dall'opera filosofica di Jacques Monod.²³

Per Teilhard de Chardin, però la teologia poneva allo scienziato una domanda precisa, quella di una particolare necessità dell'emergenza dell'essere pensante. Questa necessità era il risultato di meccanismi che, in qualche modo, avevano lasciato delle tracce indagabili sperimentalmente e che quindi dovevano essere oggetto di indagine scientifica. All'interno di eventi anche in parte casuali, doveva emergere ed essere evidente un fattore preferenziale che giustificava l'origine del pensiero.

²⁰ Per il dibattito attuale sull'evoluzione e i suoi meccanismi mi permetto di rimandare a L. GALLENI, *Aspetti teorici della biologia evuzionistica*, in P. FREGUGLIA (ed), *Modelli matematici nelle scienze biologiche*, Urbino 1998, pp. 11-66.

²¹ Cfr. D.W. MCSHEA, *Metazoan Complexity and Evolution: is there a trend?*, in «Evolution», 50 (1996), pp. 477-492.

²² Cfr. L. GALLENI, *Scienza e teologia*, pp. 169-174.

²³ J. MONOD, *Le hasard et la nécessité*, Paris 1970. Per una discussione più generale sul problema del caso in biologia, si veda L. GALLENI, *Biologia*, pp. 114-124.

Il problema era quello di trovare gli strumenti adeguati per metterle in evidenza. Si tratta in fondo di un nuovo modello di relazione nei rapporti tra scienza e teologia, in cui non soltanto le novità della scienza interpellano la teologia chiedendole di cambiare il suo modo di leggere la creazione, ma anche in cui alcune necessità della teologia vengono recepite all'interno di un progetto di ricerca costruito in maniera epistemologicamente corretta.²⁴

Questo è reso possibile dal fatto che alcune correnti dell'epistemologia contemporanea, e in particolare quella derivata dall'opera dell'epistemologo ungherese, anche se attivo in Gran Bretagna, Imre Lakatos, hanno chiarito che la scienza progredisce grazie al confronto di programmi di ricerca il cui nucleo centrale, che è costituito dall'ipotesi fondamentale in discussione, è costruito anche attorno ad una parte non derivata né da esperimenti né da osservazioni. Si tratta di una vera e propria intelaiatura di origine metafisica che è organizzata sulla base delle idee filosofiche e teologiche dello scienziato e che come tale non è basata su osservazioni e deduzioni precedenti.²⁵

Da questo punto di vista si chiarisce bene ciò che abbiamo appena detto: il concetto di caso, in quegli autori che Teilhard de Chardin stesso chiamerà i darwinisti radicali, è considerato, all'interno di una vera e propria metafisica della casualità, come unica chiave interpretativa per costruire un programma di ricerca che nega qualsiasi meccanismo preferenziale che porti verso la complessità e la coscienza. Questa impostazione concorre nell'organizzare il programma di ricerca, come premessa metafisica, e non come risultato di dati e osservazioni, che in questo campo non sono affatto univoci.²⁶

Con una diversa prospettiva Teilhard de Chardin costruisce un vero e proprio programma di ricerca per mettere in evidenza una qualche necessità per l'emergenza del pensiero. Egli si pone il problema di un metodo scientifico adeguato che non solo porti alla luce ma giustifichi con meccanismi descrivibili, l'eventuale presenza di un muoversi verso dei fenomeni evolutivi, un muoversi verso la complessità e, negli animali, verso la coscienza.

²⁴ L. GALLENI, *Scienza-e-Teologia*, pp. 274-279.

²⁵ *Ibidem*, pp. 27-30.

²⁶ Cfr. L. GALLENI, *Relationships Between Scientific Analysis and the World View of Pierre Teilhard de Chardin*, in «Zygon», 27 (1992), pp. 153-166.

Secondo Teilhard de Chardin il problema più grande era dovuto all'utilizzo del metodo riduzionista per raffrontare un problema che al contrario, coinvolgendo tempi lunghi e spazi ampi, poteva essere indagato solo con un metodo globale. In fondo Teilhard de Chardin opera nel campo della biologia evolutiva a cavallo della seconda guerra mondiale, proprio nel periodo in cui l'evoluzionismo dell'area culturale inglese proponeva quella ampia revisione del darwinismo che andrà sotto il nome di sintesi moderna. La sintesi moderna, la cui unità di misura per l'indagine evolutiva era la popolazione, finiva per perdere quella visione d'insieme che permetteva di mettere in evidenza caratteristiche che l'indagine puramente riduzionista, cioè ridotta appunto a singoli geni e a singole popolazioni, non era in grado di evidenziare.

La necessità di descrivere in termini paleontologici l'evoluzione come un muoversi verso forme a sempre maggiore cerebralizzazione e per cercare modelli diversi da quelli darwiniani per spiegarne i meccanismi, spingono Teilhard de Chardin a seguire nuove piste di indagine che superino gli strumenti del riduzionismo.

Ecco che Teilhard de Chardin, cercando un nuovo metodo che in qualche modo sia utile per comprendere anche le necessità della teologia, sviluppa l'ipotesi della biologia come scienza dell'infinitamente complesso. Ma la complessità può essere indagata solo con un metodo che non sia riduzionista, cioè con un metodo che sviluppi le tecniche di un approccio globale. Rapidamente Teilhard de Chardin si concentrerà sull'idea di indagare l'evoluzione a livello dell'intera Biosfera. Emergerà così quell'approccio Biosferocentrico che vede nella Biosfera che si evolve come un'unica entità complessa l'oggetto di studio della biologia evolutiva.

E qui diviene importante ricordare come negli stessi anni in cui Teilhard de Chardin iniziava a elaborare il suo metodo, un geochimico russo, Vladimir Vernadskij si trovava a Parigi per un ciclo di lezioni alla Sorbona. Anche Vernadskij, stava prendendo in considerazione la Biosfera come oggetto di interesse dal punto di vista di una indagine scientifica dei cicli biogeochimici. La stabilità e l'evoluzione della Biosfera, considerata come una gigantesca macchina termodinamica, e come un'unica entità complessa, divengono uno degli elementi fondanti dell'opera scientifica di Vernadskij e di Teilhard de Chardin.²⁷ Inoltre a Parigi, assieme al filosofo

²⁷ Cfr. V.I. VERNADSKIJ, *La biosfera e la noosfera*, trad. it., Palermo 1999.

Eduard Le Roy, essi conieranno il termine Noosfera.²⁸ I concetti di Biosfera e Noosfera sono i due concetti guida non solo per un nuovo metodo scientifico, ma per mettere a punto quegli strumenti necessari per affrontare le sfide con cui si trova a confrontarsi l'umanità del terzo millennio.²⁹ Ma vi anche una ulteriore importante prospettiva che sottolinea ancora di più la novità dell'approccio conoscitivo teilhardiano.

Come abbiamo appena accennato, Teilhard de Chardin inizia ad elaborare il suo programma di ricerca durante la prima guerra mondiale, un'esperienza tragica che egli vive come barelliere in un reparto al fronte.

Particolarmente importante è la corrispondenza con un geologo, Jean Boussac, a cui Teilhard de Chardin scriverà alcune pagine esplicitando la sua insoddisfazione per i metodi tradizionali della geologia, ancora fondamentalmente riduzionisti e quindi collegati ad indagini frammentarie su singoli strati e singoli gruppi paleontologici, mentre egli cominciava a intravedere la necessità di un approccio più ampio, globale.

E Jean Boussac, geologo, gli suggerisce di leggere una mistica, Angela da Foligno (si veda tra le altre la lettera del 27 marzo 1916).³⁰ Teilhard de Chardin poi riporterà sul diario proprio alcune note relative alle letture fatte e riporta proprio la lettura di Angela da Foligno il 5 ottobre 1916.³¹

Ma l'aspetto più affascinante consiste nel fatto che l'organizzazione del nuovo programma di ricerca avviene negli anni Venti in Cina, dopo un lungo viaggio di esplorazione nella regione dell'Ordos. Là Teilhard de Chardin farà l'esperienza del deserto e scriverà poi un testo da lui intitolato la *Messa sul mondo*,³² che è considerato uno dei testi più importanti della mistica cattolica del XX secolo. La costruzione di un programma di ricerca basato sulla possibilità di un approccio globale all'evoluzione, inizia dunque dopo l'esperienza mistica. A questo punto è lecito chiedersi se questa esperienza non

²⁸ *Ibidem*, pp. 216-217.

²⁹ L. GALLEN - F. SCALFARI, *Theology of Nature as a Contextual Theology: Ethical Implications*, in «Studies in Science and Theology», 9 (2003-2004), pp. 43-58.

³⁰ In P. TEILHARD DE CHARDIN - J. BOUSSAC, *Lettres de guerre inédites*, Paris 1986, pp. 46-56.

³¹ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Journal*, p. 123.

³² In P. TEILHARD DE CHARDIN, *Inno dell'Universo*, trad. it., Brescia 1992.

abbia avuto anche un valore conoscitivo nel permettere di sviluppare un nuovo modo di fare sapere scientifico.³³

È chiaro che poi questa intuizione si confronta, da una parte, con la ormai importante esperienza di Teilhard de Chardin come paleontologo, che gli aveva permesso di capire che una costante dell'evoluzione animale, in particolare nei vertebrati, era il muoversi verso forme a sempre maggior cerebralizzazione; dall'altra con la ricchezza scientifica del continente cinese, in cui, dagli anni Venti, si trovava a lavorare. Era questo finalmente il laboratorio naturale necessario per indagare l'evoluzione su ampi spazi e tempi lunghi. È in Cina che l'idea che un approccio globale sia l'unico che può essere alla base di un nuovo metodo scientifico che renda ragione di canalizzazioni e parallelismi, prenderà forma definitiva. Ma questa idea riceve la spinta finale dall'esperienza del deserto.

Questo è un aspetto ancora in parte da indagare, ma è significativo di una relazione tra i vari aspetti del concetto del Tutto, di cui parte non banale è il sapere derivato dall'esperienza mistica. Si ha, dunque, una vera e propria mistica, filosofia e teologia del tutto che poi diviene il punto di partenza per un programma di ricerca scientifica. È chiaro infatti che da tutta questa interazione di aspetti diversi del sapere nasce un approccio globale che si organizza in un programma di ricerca che ha come strumento l'indagine sui meccanismi evolutivi di grandi gruppi di viventi studiati a livello ampio, continentale.

In questo caso l'evoluzione sembra mostrare una caratteristica peculiare, che l'approccio riduzionista, limitato a pochi individui e a poche popolazioni non riesce a mettere in evidenza. In effetti tutta l'indagine contemporanea della complessità può essere riassunta in poche parole: il tutto ha caratteristiche superiori a quelle della semplice somma delle sue parti.

Dall'approccio globale teilhardiano emerge quella caratteristica «in più», cioè emergono parallelismi e canalizzazioni. Seguita dunque a livello globale, su tempi lunghi e spazi continentali, la caratteristica dell'evoluzione della vita non è dunque tanto quella della dispersione dei tipi ma della canalizzazione e dei parallelismi. Questo vuol dire che in effetti l'elemento casuale, così pre-

³³ D'altra parte, alla base della filosofia teilhardiana vi è proprio la categoria filosofica della totalità; cfr. A. CARLOTTI, *L'oggetto formale nella fenomenologia di Teilhard de Chardin*, in «Il Futuro dell'Uomo», 20 (1993), pp. 57-82.

potentemente visibile a livello di popolazioni, viene affiancato da un meccanismo direzionale che rende ragione del muoversi verso dell'evoluzione: muoversi verso la complessità e la coscienza.

Questo progetto troverà la prova sperimentale «galileiana» nei lavori compiuti alla fine degli anni Venti sull'evoluzione dei topi talpa del pleistocene cinese che presenteranno quelle canalizzazioni e quei parallelismi previsti dalla teoria.³⁴

Di fatto Teilhard de Chardin proporrà una nuova scienza, la Geobiologia o scienza dell'evoluzione continentale, intesa come la scienza necessaria per evitare i limiti dell'impostazione riduzionista e studiare i fenomeni complessi che avvengono a livello dell'intera Biosfera.

L'attenzione alla dimensione continentale è collegata alla necessità di studiare i meccanismi globali che interessano l'intera Biosfera, ma in maniera più abbordabile dal punto di vista dell'osservazione del paleontologo e quindi su scala più ridotta, ma senza distorsioni.

Il fine sarà quello di cercare le leggi che permettono alla Biosfera, intesa come un tutto fatto di parti e relazioni tra le parti, di evolversi con meccanismi peculiari. Il risultato è che questi meccanismi finiscono per condizionare l'evoluzione dei viventi e rendono ragione, dal punto di vista sperimentale, del muoversi verso forme sempre più complesse e negli animali, cerebralizzate.

Dunque nella prospettiva teilhardiana, che però, come abbiamo visto, poggia su una precisa indagine scientifica, l'evoluzione non è un andare a caso verso infinite possibilità e sbocchi, ma un muoversi verso la complessità e la coscienza.

Ma vi è una recente prospettiva che arricchisce di nuovi contributi la visione teilhardiana; una visione che va esplorata e che è forse la più drammatica e impegnativa.

La Biosfera non è solo una gigantesca macchina termodinamica, ma ha anche la caratteristica di un sistema, un insieme di oggetti

³⁴ In effetti seguiti su ampi spazi (il subcontinente cinese) e tempi lunghi (una ventina di milioni di anni) questi roditori mostreranno una caratteristica importante. Infatti da un ceppo unico si separeranno tre rami, ben identificabili dalla diversa forma del cranio, che però evolveranno, anche se separati, in maniera parallela. Tutti e tre i rami si muoveranno verso un aumento di taglia, verso una fusione delle vertebre cervicali e verso il passaggio dei molari alla crescita continua. È la prova, cercata nei fossili, dell'evoluzione come «muoversi verso», che viene trovata proprio con un'indagine su ampi spazi e tempi lunghi; cfr. L. GALLENI, *Relationships Between Scientific Analysis and the World View of Pierre Teilhard de Chardin*.

che interagiscono per uno scopo, quello della stabilità del sistema stesso; è in fondo un recupero di alcuni temi della complessità aristotelica e quindi un affascinante recupero della ragionevolezza mediterranea, perduta con la razionalità occidentale.³⁵ Quindi la Biosfera è una macchina termodinamica che utilizza energia che proviene dall'esterno per mantenere la stabilità dei parametri che permettono la sopravvivenza della vita. Per fare questo rimane fuori dall'equilibrio termodinamico, come in fondo fa anche un singolo essere vivente. Si tratta di una prospettiva completamente nuova: essa si basa sull'ipotesi che viventi e non viventi siano collegati da relazioni di *feedback* negativo che danno come risultato il mantenimento della stabilità.

Questo è il più importante sviluppo della prospettiva biosferocentrica di Teilhard de Chardin e di Vernadskij, che Lovelock realizzerà proponendo quella che egli chiama «l'ipotesi Gaia».³⁶

La stabilità della Biosfera diviene un'altra delle caratteristiche fondamentali dell'evoluzione: la Biosfera si evolve per mantenere stabili i parametri che permettono la sopravvivenza della vita.³⁷ A questo punto possiamo avviarcì verso la sintesi finale.

Il «muoversi verso» dell'evoluzione non si ferma con la comparsa dell'Umanità. Il «muoversi verso» continua e diviene la storia umana, storia per il cristiano fatta di redenzione e salvezza. Quindi a questo punto ecco che il movimento generale che interessa la vita, con la storia umana diviene prospettiva di alleanza, di salvezza, di redenzione. Con Abramo, il generale «muoversi verso» che deriva dall'evoluzione, acquista una nuova, chiara valenza, il muoversi verso la città di Dio grazie all'alleanza liberamente accettata con il Creatore per costruire la Terra in una prospettiva che porterà verso una meta finale che Teilhard de Chardin chiama il punto Omega. Il peccato dell'uomo renderà questo cammino più difficile e quindi questo cammino dovrà essere di nuovo aperto dall'opera redentrice del Cristo, ma la prospettiva rimane ben evidente come una meta che si apre nel futuro. E questa prospettiva è rappresentata dalla

³⁵ Per la distinzione tra ragionevolezza mediterranea e razionalità occidentale si veda S. LATOUCHE, *La sfida di Minerva, razionalità occidentale e ragione mediterranea*, trad. it., Torino 1999.

³⁶ Cfr. J. LOVELOCK, *Le nuove età di Gaia*, trad. it., Torino 1988.

³⁷ Cfr. L. GALLEN, *Prospettive per un approccio multidisciplinare al problema della Biosfera che si evolve come un'unica entità complessa*, in P. CERRAI - L. GALLEN (edd), *Da Pisa a Como e ritorno. Atti del primo incontro di biologia teorica*, Pisa 1996, pp. 17-31.

convergenza dell'Umanità verso il punto Omega, il momento della seconda venuta del Cristo.

Come si vede, a questo punto l'evoluzione non è più una drammatica sfida alla teologia cristiana, ma anzi diviene lo strumento per collegare la storia della vita e dell'Universo alla storia della salvezza. L'ipotesi evolutiva viene dunque ripresa e reinterpretata all'interno di questa brillante visione di sintesi che apre anche ad una prospettiva importante di conservazione della natura. Il muoversi verso il futuro nel costruire una Terra che permetta all'Umanità di muoversi verso il punto Omega, deve tenere conto della stabilità della Biosfera.

Ci si muove verso il futuro con il progetto di costruire la terra, e qui ci troviamo a pieno nella prospettiva teilhardiana, ma arricchita, come abbiamo visto, dagli ultimi sviluppi della teoria biosferocentrica: la terra la si può costruire, ma all'interno di quei meccanismi di controllo auto-organizzati in miliardi di anni di evoluzione e che permettono il mantenimento della stabilità della Biosfera.

Dunque, come abbiamo visto, in questa nuova sintesi viene superato il progetto galileiano: per Galileo, la Bibbia ci diceva come si va in cielo, ma non come va il cielo. Nella prospettiva teilhardiana, scienza-e-teologia ci propone come lavorare sui problemi evolutivi in una sintesi che recuperando alcune delle necessità della teologia pone le basi della biologia del terzo millennio: la biologia come scienza della complessità del vivente e come scienza della Biosfera. Ma questo non basta: ci propone anche il come e il perché costruire la terra.

Possiamo quindi riassumere il progetto in questo modo: la scienza accerta fatti che hanno anche valore ontologico e di cui la teologia deve tenere conto, ma può anche costruire le sue teorie sulla base di aspetti considerati fondamentali per la teologia. Inoltre la scienza e la teologia assieme devono cooperare nell'approntare gli strumenti necessari per costruire la terra. E infine possiamo ricordare come il «muoversi verso» sviluppi altri problemi importanti.

In fondo l'evoluzione è un organizzarsi progressivo del disordine, caratterizzato anche, come ha scritto con felice espressione Teilhard de Chardin, da un muoversi a tentoni tra il gioco dei grandi numeri e la causalità, di un progressivo organizzarsi del disorganizzato, della formazione di oggetti complessi con nuovi fini e significati, caratterizzata da effetti soglia che possono anche avere aspetti drammatici e catastrofici (le estinzioni di massa).

Il risultato più sconvolgente dal punto di vista dunque della biologia evolutiva è quello di una drammatica presenza della sofferenza nel mondo. E questo dramma, almeno in parte, è collegato direttamente alla struttura stessa dell'Universo. La vita, scriverà ancora Teilhard de Chardin, nasce fin dall'inizio con tutto il suo carico di sofferenza, di passioni, di morte.³⁸

Era ciò che Malthus, il pensatore inglese del diciottesimo secolo a cui si deve la descrizione della lotta per la sopravvivenza, aveva sintetizzato con il termine drammatico di «misery», miserevolezza.³⁹

Ma in Malthus la miserevolezza era direttamente collegata alla condizione umana ed era pertanto ancora un risultato del peccato originale. Darwin usa il concetto della lotta per l'esistenza come chiave esplicativa per tutta l'evoluzione della vita. In fondo Galileo aveva unificato lo spazio, mostrando che non esiste un'area terrestre caratterizzata dalla corruzione e una zona dei cieli incorruttibile, ma le stesse leggi fisiche valevano per la terra come per i cieli. Nello stesso modo Darwin unificherà il tempo, mostrando che non esiste una natura incorrotta prima del peccato e poi una natura corrotta in cui, come conseguenza del peccato, entrano la sofferenza il dolore la morte. Questa visione decisamente drammatica dei meccanismi evolutivi, rende per esempio estremamente difficile una lettura apologetica della natura, del tipo di quella sviluppata dalla grande tradizione della teologia naturale. Ma pone anche l'unico grosso problema da parte della biologia evolutiva alla teologia.

La sofferenza, il dolore, la morte fanno parte della stoffa stessa dell'Universo. Non si tratta di aprire un nuovo capitolo della Teodicea, ma di qualcosa di più profondo che va ancora indagato e compreso fino in fondo. Teilhard de Chardin risolve il problema proiettando la costruzione della terra nel futuro e quindi ponendo nel futuro l'ordine finale che nella Genesi sembra collocato all'inizio, nel giardino dell'Eden. È una pista importante, ma che probabilmente non basta ad affrontare il problema se non affiancata da una seria indagine sulla Teologia della Croce. È curioso ma affascinante che alla fine, la grande rivoluzione della biologia evolutiva,

³⁸ Cfr. L. GALLINI, *Ripensare l'evoluzione con Teilhard de Chardin*, introduzione a P. TEILHARD DE CHARDIN, *Il Fenomeno Umano*, trad. it., Brescia 1995, pp. 7-23.

³⁹ Abbiamo sintetizzato la discussione di questi temi in L. GALLINI, *Teilhard de Chardin, theoretical biology and theology*, in «Studies in Science and Theology», 5 (1997), pp. 123-131; trad. russa in E. ARININ (ed), *Sveicia*, Arkangelsk 1997, pp. 120-128.

invece di essere un attacco di una visione materialistica alla fede cristiana, riproponga in pieno la necessità di una seria riflessione sulla teologia della Croce. Ma questo naturalmente è un tema che supera i limiti delle competenze del biologo e della sua riflessione sulla biologia evolutiva.

La creazione dal punto di vista biblico-ebraico tra alterità e responsabilità

di *Carmine Di Sante*

«La maniera divina
di salvare l'uomo
consiste
nel non fare intervenire Dio».

E. LÉVINAS, *Dall'altro all'io*

Prima di entrare nel merito del discorso, ritengo opportune alcune premesse che riguardano i due modi di accostarsi alla creazione e che sono al centro del nostro convegno: l'approccio delle scienze della natura da una parte e l'approccio delle religioni dall'altra. Il problema che si pone – e che è a monte della corretta impostazione di questo confronto – è se questi due approcci siano confrontabili oppure no; se il discorso scientifico e il discorso teologico devono essere messi in relazione, in vista di un arricchimento o potenziamento dei rispettivi saperi (nel senso che il sapere teologico può dischiudere un di più di intelligenza allo scienziato e, viceversa, lo scienziato un di più di intelligenza al teologo) o se invece non debbano restare distinti.

Per quanto mi riguarda faccio mia la tesi di A. Rizzi – tesi oggi minoritaria nel campo della riflessione teologica – secondo cui fede e scienza sono due sguardi radicalmente diversi per cui, come non si negano, neppure si integrano, sorreggono, richiamano o correggono a vicenda:

«Fede e scienza, posto che le varie scienze della natura abbiano qualcosa che le accomuni in modo da poter parlare di scienze al singolare, sono due prospettive che di per sé non possono né negarsi, né sorreggersi a vicenda, proprio perché, in quanto prospettive, parlano della stessa cosa, il mondo,

ma ne parlano sotto un'angolatura diversa. Gli Scolastici avrebbero detto che hanno lo stesso oggetto materiale ma hanno due diversi oggetti formali». ¹

Prospettive irriducibili sul reale, la fede – e i testi religiosi in cui essa prende corpo e si oggettiva – è quello sguardo che coglie il mondo come dotato di Senso oggettivo (intendendo per Senso oggettivo la positività del mondo, il suo essere buono per l'uomo, prima e indipendentemente dai suoi progetti, desideri o volontà), mentre la scienza è quello sguardo che del mondo coglie la sua organizzazione, decomponendone e ricomponendone le parti come fosse un oggetto o macchina. Lo sguardo di fede non si interessa quindi a «come» è fatto il mondo ma alla sua «ragione ultima» che ne costituisce il fine e lo fa essere nella sua bellezza e nel suo splendore. Se questo è vero, per esso – per lo sguardo di fede – è irrilevante se il mondo è stato creato in pochi giorni o nel corso di millenni, se proviene *ex nihilo* oppure da un precedente caos originario come pure se le singole specie siano apparse contemporaneamente o siano il frutto di un lento e complesso processo evolutivo. Pur rispettandole profondamente, lo sguardo di fede resta estraneo a preoccupazioni come queste, allo stesso modo che all'amato innamorato dell'amata resta estraneo lo sguardo con cui il medico ne studia e analizza l'occhio, il seno o il capello. Forse basterebbe questa precisazione elementare per capire come buona parte del conflitto tra creazionismo da una parte ed evoluzionismo dall'altra – che oggi sta riesplodendo in forme nuove, irrazionali e a volte ridicole (proprio mentre preparo queste note leggo su un grande quotidiano italiano che l'onorevole Pietro Cerullo di Alleanza Nazionale ha ideato e presentato il programma della «Settimana antievoluzionista» per riproporre la lettura creazionista al posto del darwinismo, essendo «la teoria di Darwin funzionale all'egemonia della sinistra» ed essendo nata «quando in Europa dominava la cultura del positivismo che è l'anticamera del marxismo»²) – non avrebbe alcuna ragione di esistere, dal momento che la dottrina biblica sulla creazione non ha nulla da spartire con le teorie scientifiche sul mondo e che i due termini – creazionismo

¹ A. RIZZI, *Fede e scienza oggi*, in P. CIARDELLA (ed), *Fede e ricerca di Dio oggi*, Casale Monferrato (Alessandria) 1999, p. 60.

² «La Repubblica», 18 febbraio 2003, p. 27.

ed evoluzionismo – non possono essere comparati e quindi né contrapposti né omologati.

Affermare comunque l'irriducibilità tra fede e scienza non vuol dire negare la necessità e la fecondità del loro confronto. Il dialogo tra le due prospettive può essere utile e a volte necessario, contribuendo alla creazione di una coscienza più critica e avvertita dei limiti e dei confini delle rispettive prospettive e impedendo che l'una inglobi l'altra totalizzandosi. Da questo punto di vista è innegabile che le teorie evoluzionistiche hanno avuto, sulla fede, una funzione critica positiva, costringendo i credenti ad una rilettura più appropriata dei testi biblici di creazione, disarticolando l'ordine del senso dai rivestimenti letterari e dai condizionamenti storico-culturali in cui è custodito e tramandato.

Ma il dialogo tra fede e scienza è anche fecondo: non perché, messe a confronto, le loro prospettive possono convergere verso uno stesso fine o confermarsi e sostenersi a vicenda in una specie di «nuova alleanza» che si sostituirebbe al loro contrasto verificatosi nel passato, bensì perché la fede, in quanto ordine del senso, che coincide con l'annuncio dell'umanità fraterna, si offre alla scienza come dono e come fine; e la scienza, in quanto ordine degli strumenti, si offre alla fede come servizio, perché l'instaurazione di un mondo fraterno diventi realmente possibile. Come scrive A. Rizzi:

«La fede cristiana, in rapporto dialogico e critico con le altre sapienze, individua i fini, e la scienza appronta gli strumenti per la loro più ampia possibile messa in opera. Per dirla parafrasando un antico detto della tradizione cristiana 'servire ethicae regnare est'. In questo senso, mi sembra, può esserci un campo comune tra fede e scienza: nel campo pratico per ben servire l'uomo».³

Alla luce di queste premesse cercherò di mostrare la concezione biblico-ebraica della creazione in cinque tappe riflessive: 1. Creazione e alterità; 2. Creazione e donazione del mondo; 3. Creazione e responsabilità; 4. Creazione e benedizione; 5. Creazione e colpa.

1. *Creazione e alterità*

Narrando della creazione del mondo («in principio Dio creò il cielo e la terra»; Gen 1,1) la Bibbia non intende offrire una spiega-

³ A. RIZZI, *Fede e scienza oggi*, p. 71.

zione causale dell'esistente – di tutto ciò che esiste – ma affermare la paradossale alterità tra tutto ciò che esiste e Dio che, pur avendo posto in essere gli esseri, non fa corpo però con nessuna delle realtà esistenti. Il senso profondo della creazione biblica va quindi individuato non nella sua *productio ex nihilo*, secondo la formula filosofica occidentale divenuta dominante, e neppure nella messa in ordine del caos originario, secondo la logica dei racconti cosmogonici presenti in tutte le religioni, ma nell'«introduzione di una rottura radicale nella totalità onnicomprensiva e onniavvolgente»:

«La creazione *ex nihilo* rompe il sistema, pone un essere al di fuori di qualsiasi sistema, cioè là dove la sua libertà è possibile. La creazione lascia alla creatura una traccia di dipendenza, ma di una dipendenza senza simili: l'essere dipendente trae da questa dipendenza eccezionale, da questa relazione, la sua indipendenza stessa, la sua esteriorità al sistema. L'essenziale dell'esistenza creata non consiste nel carattere limitato del proprio essere e la struttura concreta della creatura non si deduce da questa finitudine. L'essenziale dell'esistenza creata consiste nella sua separazione nei confronti dell'infinito ... Il pensiero e la libertà ci vengono dalla separazione e dalla considerazione d'Altri».⁴

È in conseguenza di questa rottura che il mondo non è più corpo divino, sacro e intangibile, come è stato colto con pertinenza dai teologi della secolarizzazione degli anni Cinquanta del secolo appena trascorso (Gogarten, van Buren, Cox) per i quali il racconto della creazione biblica opera il disincanto del mondo e la sua sdvinizzazione. L'uomo prebiblico, infatti,

«vive in una foresta incantata, i cui antri e i cui boschi pullulano di spiriti: le sue rocce e le sue acque brulicano di demoni, propizi o malvagi. La realtà è satura di un magico potere, che erompe qua e là per minacciare o per beneficiare l'uomo. Trattata e utilizzata nel modo giusto, questa energia invisibile può essere scongiurata, stornata o incanalata. Se entrano in gioco una reale abilità e un'autentica conoscenza esoterica, le energie del mondo invisibile possono essere usate contro un nemico della famiglia o della tribù».⁵

Mentre per l'uomo biblico il sole e la luna

«sono creazioni di Dio, sospesi nel cielo ad illuminare il mondo per l'uomo: non sono né dèi né esseri semidivini. Le stelle non esercitano alcuna influenza

106. ⁴ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it., Milano 1990, p.

⁵ H. Cox, *La città secolare*, trad. it., Firenze 1968, p. 21.

sulla vita dell'uomo: anch'esse sono fatte da Jahveh. Nessuno dei corpi celesti può rivendicare alcun diritto alla venerazione o al culto religioso».⁶

Introduzione della rottura nella totalità cosmica (e non solo cosmica ma anche etnica e culturale), il racconto della creazione biblica privilegia per questo non il verbo *sym-ballein* – il verbo per eccellenza del pensiero greco – il mettere insieme e il comporre in unità le diverse parti, ma il verbo «separare-differenziare», come sottolinea il pensatore contemporaneo ebreo A. Neher il quale, a proposito del primo capitolo della Genesi che insiste così fortemente sulla creazione di tutti gli esseri viventi, vegetali e animali, *leminehèm*, secondo la loro specie, osserva:

«Vi è, da parte della volontà divina, una *differenziazione* che si trova a tutti i gradi della vita del pianeta e che deve essere mantenuta. Ogni specie ha la sua *autonomia, particolarità*, il suo *valore*: deve essere rispettata nella sua integrità. Le leghe, i miscugli, gli accoppiamenti discordanti sono altrettanti attentati all'unicità della specie. Questo principio trova la sua espressione in una moltitudine di 'riti': 'non accoppiare bestie di specie differenti ...' (Lv 19,19); 'non arare con un bue ed un asino aggiogati insieme; non ti vestire di una stoffa mista di lino e di lana' (Dt 22.10-11). Il mondo vegetale da una parte, il mondo animale dall'altro; e all'interno di ciascuno di essi, il rispetto per la specie. Niente innesti, niente meticcio: il valore affermato da ogni specie in sé».⁷

Se, per la Bibbia, la creazione è istituzione dell'alterità divina – di un divino totalmente altro dall'umano – ciò vuol dire che, per essa, Dio non si iscrive nell'ordine della conoscenza razionale né è deducibile dall'osservazione e dall'analisi del mondo, risalendo all'indietro dagli effetti alla loro causa, ma appartiene all'ordine dell'evento: l'ordine impensato e impensabile che splende al di là del progetto e della razionalità umana e che dell'uno e dell'altra è trascendimento, scompiglio e messa in crisi.

Non iscrivibile nell'ordine del progetto e della razionalità umana ma in quello dell'evento, il Dio biblico è e resta per questo inconoscibile, inoggettivabile e innominabile. È questa la ragione per la quale il Dio biblico non ha nome e quando, nel capitolo terzo dell'Esodo, dopo la visione del rovelo ardente dal quale usciva una voce che gli affidava la missione di liberare Israele dall'Egitto,

⁶ *Ibidem*, p. 23.

⁷ A. NEHER, *Chiavi per l'ebraismo*, trad. it., Genova 1988, pp. 88-89; corsivo mio.

Mosè chiese («Ecco, io arrivo agli Israeliti e dico loro: Il Dio dei vostri padri mi ha mandato a voi. Ma mi diranno: Come si chiama? E io che cosa risponderò loro?»; Es 3,13) chi fosse quella voce, ebbe come risposta: «Io sono colui che sono ... Dirai agli Israeliti: Io-Sono mi ha mandato a voi» (Es 3,14).

Con questa risposta Dio non dà di sé una definizione ontologica, come ha voluto l'esegesi soprattutto medioevale per la quale, in questo testo, Dio si sarebbe autopresentato come la pienezza dell'Essere di cui gli altri esseri sarebbero la partecipazione e il riflesso. Al contrario, con questa risposta, egli si sottrae a qualsiasi definizione, se è vero, come pensano alcuni interpreti, che la formula «Io sono colui che sono» può esprimere anche la volontà di non rispondere come quando, di fronte ad una domanda indiscreta, si dice: «vado dove vado» o «faccio quel che faccio». A parte il problema però di come interpretare la formula «Io sono colui che sono», se come rivelazione del nuovo nome di Dio o come suo rifiuto di consegnarlo all'uomo, l'importante è cogliere l'irrelevanza del nome divino, per la Bibbia, non lasciandosi il Dio biblico imprigionare da nessuna definizione, essendo la sua vera definizione quella della Presenza che sorprende e si prende a cuore la sorte dell'altro:

«Dicendo 'sono con te', 'ti sono presente' Dio non riserva a sé il proprio nome ma neppure sostituisce a un nome ontologico (secondo la filosofia dell'essere) un nome dinamico (secondo una filosofia del divenire o della persona); semplicemente esprime un nome-funzione, che si risolve interamente nell'attestato e nella promessa. Come a dire: non importa come io mi chiami. Ciò che importa è che sarò sempre con te. Alla teologia del nome si sostituisce una teologia della promessa».⁸

Il tema della innominabilità di Dio fonda, nella tradizione ebraica, l'impronunciabilità del Tetragramma (JHWH) di cui sono proibite la vocalizzazione e la lettura, sostituite con altre lettere, quali «Il Nome» o «Il Signore», e istituisce, nel decalogo, il divieto assoluto della raffigurazione del divino non solo plastica ma anche concettuale:

«Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione di schiavitù: non avrai altri dèi di fronte a me. Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo né di ciò che è quaggiù sulla terra ...» (Es 20,3-4).

⁸ A. Rizzi, *Esodo. Un paradigma teologico-politico*, San Domenico di Fiesole (Firenze) 1990, p. 15.

Si mancherebbe il senso profondo di questa innominabilità e irrapresentabilità se si pensasse di spiegarle come superamento della mentalità magica e come traccia di una teologia apofatica o negativa *ante litteram* consapevole dell'inadeguatezza del pensiero umano nel dire Dio. Oltre la magia e oltre l'apofatismo, ciò che il discorso biblico insegna, con il divieto di nominare Dio e di rappresentarlo, è che egli si iscrive nell'ordine dell'evento e l'evento, per definizione, è sconosciuto, inconoscibile e indicibile e, per questo, può essere solo rivelato e riconosciuto nello stupore grato. Evento che irrompe e sorprende, l'unica parola capace di dire il Dio biblico non può essere coerentemente il discorso razionale ma il racconto di ciò che una volta (*in illo tempore*) è accaduto e che, di generazione in generazione, può essere tramandato narrativamente.

Se poi ci volessimo chiedere in cosa consiste questo «evento», la risposta più esauriente la si troverebbe nel racconto fondatore d'Israele – il racconto esodico – dove viene messo in scena narrativamente un Dio che irrompe nella storia non storia di un gruppo di immigrati – lavoratori di campi, schiavi o mercenari – liberandoli dall'oppressione e dall'appartenenza al Faraone, dando loro una nuova identità, quella di chi non è più parte ma *partner*, e donando loro una terra dove vivere nella logica della responsabilità e della giustizia. E se si volesse ritrascrivere concettualmente ciò che il racconto esodico mette in scena narrativamente, si dovrebbe dire che il divino come alterità e come evento è il divino come libertà e come bontà: non più il divino come energia, forza, generazione, principio o causa ma il divino come libertà e volontà di bene. Un divino – cioè un Dio – che sceglie di chinarsi su Israele, ascoltandone il gemito, stipulando con esso un'alleanza e introducendolo in una terra dove scorre latte e miele.

2. Creazione e donazione

Il tema della terra promessa nella quale Israele entra non perché la conquista ma perché Dio gliene fa dono, ci introduce nel seconda tappa riflessiva «creazione e donazione». La creazione biblica infatti oltre che nella totalità introduce una rottura anche nell'essere, nel senso che per essa l'essere non è l'ultima parola divina. Più specificamente ancora: nel senso che per essa la creazione non consiste nel portare all'essere il non essere – formula

che si trova già nel secondo libro dei Maccabei 7,28 dove la madre esorta il minore dei suoi figli a «contemplare il cielo e la terra che Dio ha fatto *ouk ex onton*», dal nulla, letteralmente: non da cose preesistenti – bensì più propriamente nel donare e anche se produce l'essere dal nulla, il senso di questo essere è il suo essere donato. Ciò che è importante cogliere è che, nel racconto biblico, l'accento non cade sulla *productio* né sulla modalità della *productio* (se *ex nihilo* oppure dal caos preesistente), ma sul fatto che il mondo in cui l'uomo vive e di cui necessita, dall'aria, all'acqua, al sole, alle pietre, ai campi biondeggianti, sono sottesi dalla volontà buona di Dio. È per questo che la creazione biblica, come si è già notato, non è né vuole essere la spiegazione del mondo ma l'affermazione che esso è dotato di Senso e che pertanto di esso l'uomo si può fidare e ad esso affidare. Questa interpretazione è confermata anche dal contesto storico in cui sorge la pagina del primo racconto di creazione: nel momento dell'esilio babilonese, quando Israele perde la sua autonomia politica e molti sono tentati di pensare – secondo la mentalità politeistica dei popoli limitrofi – che se la loro città era stata sconfitta ciò era dovuto al fatto che il loro stesso Dio era stato sconfitto e quindi incapace di proteggerli. A questa terribile tentazione fa fronte il Deutero-Isaia il quale annuncia al popolo che il proprio Dio non solo non era stato sconfitto dal dio dei Babilonesi ma che lui è e rimane il Dio sovrano di tutti i popoli e di tutte le nazioni che per lui contano come «la goccia di un secchio» o «un granello di polvere», per cui esso non deve temere di essere stato abbandonato ma può e deve continuare a fidarsi del suo amore:

«Ecco, le nazioni sono come una goccia da un secchio,
contano come il pulviscolo sulla bilancia;
ecco, le isole pesano come un granello di polvere.
Il Libano non basterebbe per accendere il rogo,
né le sue bestie per l'olocausto.
Tutte le nazioni sono come un nulla davanti a lui,
come niente e vanità sono da lui ritenute.
A chi potreste paragonare Dio
e quale immagine mettergli a confronto? ...
Egli siede sopra la volta del mondo
da dove gli abitanti sembrano cavallette.
Egli stende un velo come il cielo
lo spiega come una tenda dove abitare;
egli riduce a nulla i potenti
e annienta i potenti della terra.
'A chi potreste paragonarmi,

quasi che io gli sia pari', dice il Santo.
 Levate in alto i vostri occhi
 e guardate: chi ha creato quegli astri?
 Egli fa uscire in numero preciso il loro esercito
 e li chiama tutti per nome;
 per la sua onnipotenza e il vigore della sua forza
 non ne manca alcuno.
 Perché dici, Giacobbe ,
 e tu, Israele, ripeti:
 'La mia sorte è nascosta al Signore
 e il mio diritto è trascurato dal mio Dio?'.
 Non lo sai forse?
 Non lo hai udito?
 Dio eterno è il Signore,
 creatore di tutta la terra.
 Egli non si affatica
 né si stanca,
 la sua intelligenza è inscrutabile.
 Egli dà forza allo stanco
 E moltiplica il vigore allo spossato.
 Anche i giovani faticano e si stancano,
 gli adulti inciampano e cadono;
 ma quanti sperano nel Signore riacquistano forza,
 mettono ali come aquile,
 corrono senza affannarsi,
 camminano senza stancarsi» (Is 40, 12-31).

È alla luce di questo testo straordinario che si capisce il senso vero del primo racconto di creazione. Narrando di un Dio che crea il cielo e la terra, l'autore biblico non intende spiegare in che modo ha avuto origine il mondo né che ha avuto origine nel tempo ma che il mondo, nel quale l'uomo vive, è buono, nonostante le falle – sofferenza, violenza e ingiustizie – che lo minacciano e sembrano contraddirlo. Di qui l'insistenza, nel primo racconto della creazione, sul fatto che tutto ciò che Dio crea è buono, come sottolineo per ben sette volte il ritornello: «Dio vide che era cosa buona» (Gen 1,4-10-12-18-21-25-31). Più che «produzione dell'essere», la creazione è «istituzione della bontà dell'essere»: elevazione di tutto ciò che esiste all'ordine della bontà.

Ma qui sorge la domanda radicale: cosa vuol dire, per la Bibbia, che tutto ciò che esiste appartiene all'ordine della bontà e che ogni cosa, dal filo d'erba, all'acqua, alle pietre e alle stelle, è «cosa buona»?

Nella lingua italiana, e in genere nella maggior parte delle lingue europee, dire di una cosa che è buona vuol dire affermarne

la dimensione fruitiva, in quanto risponde al bisogno umano, o la sua dimensione estetica, in quanto si offre all'ammirazione e alla contemplazione dello sguardo. Secondo queste due accezioni il mondo è buono in quanto «utilizzabile», per usare la terminologia heideggeriana, e in quanto «bello», rivestito di perfezione suscitatrice di stupore, come colgono soprattutto i Settanta i quali traducono il termine ebraico *tob* con *kalon*. Dio è buono non solo perché il mondo che crea risponde ai bisogni umani, ma perché risplende di bellezza di fronte alla quale l'intelligenza, stupefatta, rinuncia a prenderlo e a comprenderlo per ascoltarne la voce e ricrearlo poeticamente.

Ma, per la Bibbia, il mondo è buono in un' accezione altra e più radicale ancora: perché proviene da una volontà buona o benevolenza. Buono – quindi – non perché utile, né perché bello, ma perché al di là della sua fruibilità e della sua bellezza, rimanda a una dimensione totalmente altra, la Bontà, che è dentro il mondo ma non fa corpo con il mondo. La Bibbia, di cui la pagina narrativa della creazione è l'*incipit*, è il coglimento di questa dimensione che, altra dal mondo, istituisce il mondo come dono. Per cui il mondo non è più né natura o cosmo – termini sconosciuti alla Bibbia – né ordine totalità o armonia chiuse in sé, come sfera compiuta, perfetta e «ben rotonda» (Parmenide), immobile, intrascendibile e immanente che continuamente si genera e si rigenera nella eterna danza delle forme che si deformano e si riformano, ma dono: né «oggetto», né «cosa» ma «dono» che attesta e parla della bontà o benevolenza del creatore. Nella storia della produzione delle idee umane, l'affermazione di una bontà oltre e altra dall'essere, fruibile e bello, resta uno dei vertici più alti della conquista dello spirito il cui spessore, veramente e non retoricamente rivoluzionario, appare in tutta la sua forza sconvolgente se se la si mette a confronto con la concezione greca della bontà. Come è noto anche qui c'è l'idea della bontà, ma la bontà come bene, come somma di perfezione, come oggetto «quod omnia appetunt» (che «ogni cosa appetisce», secondo la celebre definizione aristotelica).

Ma per la Bibbia la bontà non è il bene-oggetto che si appetisce (allo stesso modo che l'assetato appetisce l'acqua, l'affamato il pane e l'amante l'amata) ma il Bene-soggetto come benevolenza: il Bene come volontà di bene che non si preoccupa più di sé ma dell'altro. La creazione biblica è l'istituzione del mondo come dono e la rivelazione di Dio come bontà. A proposito la tradizione

ebraico-cristiana parlerà dell'amore di Dio, formula però di cui è necessario cogliere la radicale trasvalutazione semantica dei due termini, dal momento che l'amore di cui essa parla non è più l'amore inteso «come tendenza ad essere in possesso del bene per sempre» (Platone) bensì come decisione a volere il bene dell'altro. E per quanto riguarda il concetto di Dio: non più il Dio della filosofia greca che, non essendo mancante di nulla, non può amare ma essere solo amato – giacché già possiede in pienezza ciò cui tende l'amore – bensì il Dio che si fa amante, mettendo da parte la sua «pienezza», per dividerla, e la sua onnipotenza, per fare posto ad altri. È qui che si coglie il senso profondo della creazione biblica: non espressione della perfezione di Dio, dove egli si autocelebra nella sua onnipotenza, bensì «dono» da accogliere ed evento di «grazia», nel senso radicale di ciò che viene dato gratis. Il mondo è «sette volte» buono perché è dono, è grazia; perché in esso, al di là della sua fruibilità e al di là della sua bellezza, c'è un di più, l'amore personale e gratuito di Dio, che, donando all'uomo le cose gratuitamente, chiama quest'ultimo a fare altrettanto, riamando gratuitamente allo stesso modo.

Concludo questa seconda tappa riflessiva con un'osservazione sulla critica ricorrente, da parte di alcuni teorici dell'ecologismo, alla concezione biblico-ebraica della creazione la quale, per essi, sarebbe responsabile della volontà di dominio dell'uomo sul mondo. Affermare che il mondo è dono vuol dire che esso non può essere ridotto a oggetto di cui l'uomo può fare quello che vuole. Dono, il mondo è parola, *signum* o *sacramentum* che non istituisce l'uomo padrone e signore ma l'uomo riconoscente e responsabile.

3. Creazione e responsabilità

Siamo così introdotti alla terza tappa riflessiva che riguarda il rapporto tra creazione e responsabilità. Parte del mondo, l'uomo, per la Bibbia, eccede però il mondo, e per essa la creazione dell'uomo è altra cosa dalla creazione del mondo. Rispetto alla creazione del mondo, la creazione dell'uomo presenta una duplice eccedenza o trascendenza. La prima è quella del fine rispetto al mezzo. Ambedue i racconti creazionali sottolineano con evidenza che l'uomo, più che parte del creato, ne è il destinatario e il fine: il primo collocando la creazione dell'uomo al termine dei sei giorni, dove il termine crono-

logico esprime contemporaneamente il fine ontologico; il secondo, con un procedimento letterario inverso ma identico dal punto di vista del messaggio, collocandolo all'inizio, dove, anche qui, l'inizio cronologico ha valore di simbolo ontologico e assiologico. Da questo punto di vista la creazione biblica è e resta antropocentrica, ma l'antropocentrismo di cui essa parla non è l'antropocentrismo dell'uomo signore e padrone bensì quello dell'uomo responsabile: capace di rispondere a Dio e al prossimo.

Per il racconto biblico la creazione dell'uomo presenta però una seconda eccedenza ancora più radicale e questa consiste nel fatto che l'uomo, oltre che fine del creato, è l'interlocutore di Dio e in tanto è il fine di quello in quanto è l'interlocutore di questo. Per la Bibbia, la vera alterità dell'uomo rispetto al creato non è quella del fine rispetto al mezzo bensì quella dell'interpellato rispetto all'interpellante. Il testo per eccellenza in cui si oggettiva, nel primo racconto creazionale, questo tipo di alterità radicale è Gn 1,26-27:

«Facciamo l'uomo a nostra immagine e a nostra somiglianza ... Dio creò l'uomo a sua immagine. A immagine di Dio lo creò».

Questa «immagine» (*zelem*) e «somiglianza» (*demut*) non vanno interpretate sulla linea statica e ontologica della partecipazione, cara a tutta la tradizione patristica giunta fino a noi secondo la quale nella struttura antropologica dell'uomo si riflette e sedimenta, quale scintilla, la struttura stessa di Dio, razionale e volitiva; piuttosto vanno interpretate sulla linea della «rappresentanza» o della luogotenenza, secondo quanto narra il seguente midrash:

«Disse R. Jochanan: 'Perché l'uomo fu creato a immagine di Dio?'. È come un re che regnava sul paese e costruiva palazzi e miglioramenti per la città e tutti gli abitanti della città servivano sotto di lui. Un giorno chiamò tutti gli abitanti della città e pose su di essi un ministro. Disse: 'Fino ad ora mi affaticavo in tutte le necessità della città e per fare torri e palazzi; d'ora in poi, ecco, questi è come me'. E allo stesso modo: 'Guarda, ho comandato a tutta la città e a quelli che sono in essa: come governavo su di essa e la costruivo secondo ogni suo desiderio, così tu la costruirai e farai l'opera del mondo. D'ora in poi tutto è consegnato nella tua mano e tutti serviranno sotto di te e temeranno te come hanno temuto me ...'. Per questo *a immagine di Dio lo creò*: perché facesse tutto ciò che è necessario per il mondo e i suoi miglioramenti, come egli aveva fatto all'inizio».⁹

⁹ G.P. TASINI (ed), *In principio. Interpretazioni ebraiche del racconto della creazione*, I: *Il midrash*, Roma 1988, p. 104.

Come vuole questo midrash, l'uomo è «l'immagine» e «la somiglianza» di Dio in quanto ne è, sulla terra, il «delegato», il «luogo-tenente», il «sostituto», altro da lui ma vincolato, nella libertà, al suo volere, chiamato ad essere e ad agire *come* lui: «Fino ad ora mi affaticavo in tutte le necessità della città e per fare torri e palazzi; d'ora in poi, ecco, questi è come me». L'importante è cogliere il senso di questa «luogo-tenenza» la quale solo indebitamente può essere ricondotta al dominio e al governo del mondo. È a questo dominio che sembra alludere lo stesso Von Rad interpretando i versetti della Genesi sulla linea midrashica:

«Come i grandi re della terra che fanno erigere un simulacro di sé nelle province del regno, nelle quali non possono recarsi personalmente, quale contrassegno del loro diritto di sovranità, così l'uomo, nella sua somiglianza con Dio, è collocato sulla terra quale segno della *sovranità* di Dio. Egli è appunto il mandatario di Dio, destinato a tutelarne e diffonderne il *dominio* sulla terra. L'essenza della sua somiglianza con Dio sta quindi nella sua funzione sul mondo extra-umano».¹⁰

Il torto di un'interpretazione come questa è di dimenticare che il Dio che l'uomo è chiamato a rappresentare non è il Dio del dominio e della potenza ma della benevolenza, la cui creazione è donazione del mondo al bisogno umano. E se è vero che Dio esercita sul mondo la sua sovranità, la sua è la sovranità dell'amore ed è destinata all'amore nel quale trova l'inizio e il fine. Se questo è vero, la «luogo-tenenza» di Dio sul mondo non riguarda, in primo luogo, il rapporto dell'uomo con le cose della terra e il dominio esercitato su di esse per esserne il padrone, ma la relazione di amore da instaurare con ogni uomo amandolo con lo stesso amore con cui Dio lo ama: dando gratuitamente come lui. «L'essenza della somiglianza» non sta quindi, come vuole Von Rad, nella sua funzione di dominio sul «mondo extraumano» ma nella sua capacità di amare gratuitamente come Dio.

A questo livello si capisce, allora, il senso ultimo e radicale della creazione biblica, che non è solo dono di Dio all'uomo ma, più in profondità, costituzione dell'uomo a *partner* di Dio e sua interpellazione ad amare come Dio gratuitamente:

«Dio ha creato l'uomo: ciò non significa realmente altro che: *gli ha parlato*. L'uomo non era ancora uomo finché Dio non gli ebbe rivolto la parola. Egli

¹⁰ *Ibidem*, corsivo mio.

è diventato tale mediante la parola. Prima non aveva nessuna lingua. Ma in questo senso Dio non cessa di creare l'uomo». ¹¹

Per la Bibbia la creazione dell'uomo coincide con la sua elezione e costituzione a partner di Dio, a suo «tu» al quale egli parla e affida la creazione – che è donazione – perché sia lui a continuarla.

Il primo racconto di creazione, che si dispiega nell'arco dei sei giorni, si conclude con l'annotazione redazionale di difficile traduzione:

«Allora Dio, nel settimo giorno, portò a termine la sua opera che aveva fatto e si riposò nel settimo giorno da ogni sua opera. Dio benedisse il settimo giorno e lo consacrò, perché in esso si era riposato da ogni sua opera che egli aveva creato per farla» (Gen 2,2-3).

Secondo l'interpretazione rabbinica, due sono le affermazioni importanti contenute in questo testo difficile e paradossale: la cessazione della creazione da parte di Dio il quale, nel settimo giorno, si riposa, fa *shabbat*, non continua cioè a creare; la ragione di questa cessazione –shabbat/riposo – che va individuata nel fatto che a continuare la creazione deve essere l'uomo. Secondo questi due versetti – soprattutto l'ultimo: «[Dio] si era riposato da ogni sua opera che egli aveva creato per farla» – ci sono una sospensione dell'evento della creazione da parte di Dio – creazione che, non va mai dimenticato, è donazione! – e il suo affidamento all'uomo perché sia lui a continuarla: creando, cioè donando come Dio. L'importanza assoluta che il sabato ha nella tradizione biblica ed ebraica («non sono stati gli ebrei a custodire il sabato ma il sabato gli ebrei», secondo un celebre detto) risiede in questa sospensione della creazione alla quale Dio si autovincola e che, affidandola all'uomo, al suo «cuore» prima che alla sua «intelligenza» e alle sue «mani», lo eleva ad una responsabilità assoluta e indeclinabile. Il senso più radicale e ultimo della creazione biblica è nella istituzione, nell'umano, di questa responsabilità che, come vuole Lévinas, è assoluta e illimitata.

Se l'uomo è responsabile della creazione, perché consegnata al suo «cuore» e alle sue «mani», più che fine della creazione egli ne è, insieme con Dio, il co-principio che ne permette il dispiegamento

¹¹ F. EBNER, *Parola e amore*, trad. it., Milano 1983, p. 58, corsivo mio.

e la «supporta». La responsabilità dell'uomo – o in termini biblici la sua giustizia – diviene così un momento interno e necessario alla creazione e, come vuole Lévinas, istituisce la priorità dell'etico sull'ontologico. Di qui la formula profetica paradossale secondo la quale «la pace proviene dalla giustizia» (cfr. Is 31,17), l'ordine dell'essere dipende cioè dall'ordine etico, come commenta Lévinas in una pagina straordinaria:

«L'essere è attraverso l'etica dell'uomo. Il regno di Dio dipende da me. Dio regna soltanto per mezzo di un ordine etico, là dove precisamente un essere risponde di un altro. Il mondo è non perché persevera nell'essere, non perché essere sarebbe la sua propria ragione d'essere, ma perché, a causa dell'umano può essere giustificato nel suo essere. L'umano è, prima di ogni altra determinazione antropologica, la possibilità stessa di un essere-per-un altro: 'Che nessuno in Israele, a Dio non piaccia, dica: che cosa sono e che cosa posso compiere con le mie umili azioni nel mondo? Che invece capisca e lo fissi nel suo pensiero: nessun dettaglio dei suoi atti, delle sue parole, dei suoi pensieri di ogni istante è perduto ... Che tremi il cuore del popolo santo, egli ingloba nella sua statura tutte le forze ...'. Antropologia dell'umanità a responsabilità illimitata chiamata Israele, rivelata in Israele. Temibile condizione umana!». ¹²

4. Creazione e benedizione

Abbiamo parlato finora di creazione, ma a questo punto è necessario precisare che questa categoria è estranea al linguaggio biblico e che ciò che la teologia cristiana e la filosofia occidentale esprimono con questo termine, nella tradizione ebraica viene formulato con la categoria della *berakah* o *benedizione*: categoria centralissima e onnipresente in cui l'ebraismo condensa la propria visione peculiare del reale. Se la Bibbia inizia con la lettera *b* – *bereshit bara Elohim* – per il *midrash* la ragione è che *b* è l'iniziale di *berakah* che in italiano può essere tradotto opportunamente con benedizione: da intendere nel senso etimologico del «bene-dire», del «dire bene» della persona che sta a cuore e non nel senso invalso nella pratica comune di benedire cose, oggetti o animali.

Chiave fondamentale di lettura, la benedizione conosce, nella tradizione biblico-ebraica, due figure distinte ma profondamente

¹² Citazione da A. CHIAPPINI, *Amare la Torah più di Dio. Emmanuele Lévinas lettore del Talmud*, Firenze 1999, p. 120.

correlate: da una parte la benedizione divina discendente come benedizione originaria che da Dio va verso l'uomo, dall'altra la benedizione umana ascendente, che dall'uomo torna a Dio.

La bene-dizione – il poter dire bene – è prerogativa solo divina. Solo Dio, per la Bibbia, ha il potere di bene-dire e il suo «bene-dire» coincide con il suo «creare» che risulta dall'insieme del suo dire, del suo agire e soprattutto del suo amare. Secondo il primo capitolo della Genesi la creazione avviene infatti secondo la triplice scansione del dire di Dio, del suo agire e del suo donare: «Dio disse: 'sia la luce'. E la luce fu. E Dio vide che la luce era buona» (Gen 1,2). Dio ordina con la parola («Dio disse: sia la luce!») – gli esegeti osservano che nel primo racconto di creazione ricorrono dieci parole o comandamenti, tanti quanti sono quelli del decalogo ricevuto sul monte Sinai! –; la sua parola fa essere l'essere («E la luce fu») e il senso dell'essere – di tutto ciò che è – è di essere la concrezione della sua bontà o volontà di bene. La creazione è contemporaneamente parola, azione e bontà: ma soprattutto bontà che sottostà alla parola e motiva all'azione. La categoria della benedizione dice che la creazione non è il dispiegamento dell'onnipotenza divina ma della sua bontà e che l'onnipotenza non appartiene all'ordine del fine ma dello strumento. L'onnipotenza di Dio è l'onnipotenza della bontà con cui egli sa mettersi da parte, auto-limitarsi, fare spazio all'altro da sé e servirlo. Anche se a parlare della creazione in questi termini è la teoria luriana dello *zimzum*, non va comunque dimenticato che questa è una lettura della creazione biblica che non vi si sovrappone ma l'interpreta nella sua verità più profonda. La categoria della creazione come benedizione ridefinisce la categoria dell'onnipotenza sottraendola all'ordine del fine e ponendola a servizio della bontà o disinteressamento che di Dio è la definizione stessa.

Ma la Bibbia conosce una seconda figura di benedizione che non discende da Dio all'uomo ma dall'uomo risale a Dio e che per questo è «benedizione ascendente». La liturgia ebraica – e non diversamente la liturgia cristiana – è liturgia di benedizione, in quanto trascrizione della benedizione divina. Benedetto da Dio – cioè creato e voluto dal suo amore – l'uomo si fa benedicente a sua volta, soggetto di benedizione come Dio. In un duplice senso: in quanto dice bene di Dio per il dono dei suoi beni e in quanto acconsente di condividere i beni che, essendo di Dio, sono di tutti e per tutti.

Secondo la tradizione ebraica prima di entrare in contatto con qualsiasi cosa esistente – ad esempio con il pane che si sta per mangiare o il vino che si sta per bere – è necessario pronunciare una preghiera di benedizione che, nella sua formula più essenziale e standardizzata, suona: «Benedetto tu Signore, nostro Dio, re dell'universo che estrai il pane dalla terra» o «produci il frutto della vite» (la formula resta sempre identica, ad eccezione dell'ultima parte che motiva la ragione della benedizione e che varia a seconda della cosa – pane, vino, fiore, acqua, profumo o altro – di cui si sta per fruire).

Con una formula come questa l'orante si dis-appropria e si spossessa del «pane» che sta per mangiare e del «vino» che sta per bere («pane» e «vino» sono il simbolo di ogni bene della terra necessario alla vita umana); riconosce che di essi proprietario è Dio (essendo lui che «estrae il pane dalla terra» o «il frutto della vite») e ne definisce la vera destinazione che è l'uomo in quanto povero, in quanto essere di bisogno. Affermando lo «spossessamento» dell'uomo nei confronti del mondo (per cui egli non può dire mai è «mio»), il «riconoscimento» di Dio come suo vero signore e proprietario e la «destinazione» delle cose al bisogno umano, la benedizione istituisce e ricostituisce l'orizzonte del dono e della donazione che è l'orizzonte stesso della creazione. Per questo la benedizione umana – dire bene di Dio riconoscendo nei beni che lui è il Bene in quanto Bene-volenza o volontà di bene che dona gratuitamente – è la ritrascrizione, nell'ordine del linguaggio e soprattutto nell'ordine dell'agire, della benedizione divina: voler essere come lui volontà di bene che non si occupa del proprio io ma dona all'altro. Il termine con il quale la Bibbia ebraica e soprattutto il profetismo esprimono questa volontà di bene imitatrice e riproduttrice della volontà di bene divina è il termine *zedaqah* che non si oppone all'amore ma dell'amore dice la dimensione gratuita e disinteressata.

Da questo punto di vista la benedizione umana è atto di giustizia e ometterla è commettere un atto di infedeltà nei confronti di Dio e nei confronti del prossimo, come stabilisce il Talmud per il quale:

«È vietato all'uomo di godere di qualsiasi cosa che è di questo mondo, senza dire una benedizione; chi gode dei beni di questo mondo senza dire una benedizione ... fa come se egli depredasse il Santo, Egli sia benedetto, e la comunità d'Israele» (Berakot 34a e 35a).

Commentando il midrash in cui si narra che la preghiera di benedizione suscita angeli benefici capaci di combattere gli spiriti maligni che si interpongono tra il cibo e gli affamati e che impediscono al cibo di arrivare a destinazione, Lévinas si chiede:

«Immagini di una retorica antiquata, e nient'altro? A meno che non siano una descrizione della incantevole società in cui viviamo, società della libera concorrenza e delle contraddizioni capitalistiche. Se si è d'accordo con quest'ultima proposta, si capisce meglio l'accostamento della benedizione alla battaglia. Ma come fa la benedizione a creare combattenti per la buona causa?». ¹³

E subito continua:

«Non arrestiamoci alle immagini. È evidente che qui ci vengono proposte lotte pacifiche: il problema della fame nel mondo non si può risolvere se non a patto che il cibo non sia più considerato dai possidenti e dagli agiati una loro proprietà inalienabile, ma sia riconosciuto come un dono che si riceve, di cui si deve ringraziare e a cui gli altri hanno diritto. La penuria non è soltanto un problema economico, è un problema morale e sociale ... Bisogna che l'iniziativa degli individui che rinunciano ai propri diritti affinché gli affamati possano mangiare, sia seguita dalla collettività ... occorre che ci sia un nazireato nel mondo – una fonte di disinteresse – perché gli esseri umani mangino. Far mangiare quelli che hanno fame esige una elevazione spirituale. Bisogna che il nazireato sia possibile affinché il Terzo Mondo, e l'umanità cosiddetta sviluppata, possano mangiare a sazietà: affinché l'Occidente non ritorni, nonostante tutta la sua abbondanza, allo stadio di umanità sottosviluppata. E, inversamente, nutrire il mondo è un'attività spirituale». ¹⁴

La benedizione è atto di giustizia perché proclama che le cose sono di Dio e non dell'uomo e reinstaura l'orizzonte della creazione come dono che è la condizione stessa di possibilità per sfamare il mondo.

5. *Creazione e male*

La massima talmudica secondo cui chi non recita la benedizione commette un atto di infedeltà nei confronti di Dio e nei confronti del prossimo ci introduce all'ultimo punto della creazione biblica,

¹³ E. LÉVINAS *Dal sacro al santo. Cinque nuove letture talmudiche*, trad. it., Roma 1985, pp. 76-77.

¹⁴ *Ibidem*, p. 76.

che è quello del male frutto della colpa. È noto che la filosofia greca non è riuscita a pensare in alcun modo la responsabilità personale, essendo l'uomo determinato dagli dèi sia nel bene e sia nel male ed essendo la colpa inevitabile come vuole la tragedia di Edipo re della quale rimane vittima nonostante la sua volontà e il suo impegno nell'evitarla.

Creando l'uomo altro da sé, per la Bibbia Dio istituisce la vera libertà e la possibilità stessa della colpa. Alla ricerca di una spiegazione del perché il testo biblico usa un verbo al plurale nel creare l'uomo, il *Midrash Rabbah* commenta:

«Nell'ora in cui Dio volle creare l'uomo si consigliò con gli angeli del servizio e disse loro: 'Facciamo l'uomo a nostra immagine e a nostra somiglianza ... [Allora] gli angeli si divisero in molti partiti. Alcuni dissero: Che l'uomo sia creato! Altri: non sia creato! L'amore (grazia) disse: Sia creato, perché amerà gli uomini. La verità oppose: Non sia creato, perché mentirà e ingannerà. La giustizia rispose: Sia creato, perché farà l'elemosina! La pace però disse: Non sia creato, perché leticherà e farà la guerra! E Dio che fece? Prese la Verità e la gettò sulla terra. Gli angeli del servizio protestarono e dicevano: Signore dell'universo, perché disprezzi la stimatissima verità? Lascia che si alzi dalla terra ... E mentre gli angeli del servizio discutevano e leticavano – così dice R. Huna di Sepphoriz – Dio creò l'uomo. Rispose agli angeli: Per quale motivo continuate a discutere? L'uomo è già stato creato!»,¹⁵

La creazione dell'uomo è un arrischio perché sfugge a ogni forma di determinismo e, a differenza degli angeli, Dio corre questo rischio dotandolo di libertà che è l'arrischio stesso come vuole A. Neher:

«Creando libero l'uomo libero, Dio ha introdotto nell'universo un fattore di radicale incertezza che nessuna saggezza divina o divinatoria, nessuna matematica, persino nessuna preghiera possono né prevedere, né prevenire, né integrare in un movimento prestabilito: l'uomo libero è l'improvvisazione fatta carne e storia, è l'imprevedibile assoluto, è il limite contro cui vengono a cozzare e infrangersi le forze direttrici del piano creatore, senza che nessuno possa dire in anticipo se tale limite consentirà a lasciarsi superare, o se, con la forza dello sbarramento che esso pone loro, obbligherà le sue forze creatrici a retrocedere, ponendo in pericolo, con questa scossa di rimbalzo, il piano creatore nel suo insieme. L'uomo libero è la divisione, la spartizione delle acque divine; d'ora in poi, le acque del basso, separate da quelle dell'alto, vivono di vita propria».¹⁶

¹⁵ Midrash Rabba 8, su Gen 1,26.

¹⁶ A. NEHER, *L'esilio della Parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, trad. it., Casale Monferrato (Alessandria) 1983, p. 156.

«Fattore di radicale incertezza», la libertà dell'uomo è però anche, contemporaneamente, il vero miracolo che solo Dio compie e può compiere e che di Dio attesta l'unicità e la gloria:

«È senz'altro un grande motivo di gloria per il creatore l'aver messo al mondo un essere capace di ateismo, un essere che, senza essere stato *causa sui*, ha lo sguardo e la parola indipendenti e si sente a casa sua. Definiamo volontà un essere condizionato in modo tale che, senza essere *causa sui*, è primo rispetto alla sua causa. Lo psichismo ne è la possibilità».¹⁷

Arrischio e miracolo, la libertà di cui fa dono la creazione biblica non è però fine in sé – la libertà per la libertà – ma è la condizione di possibilità per la responsabilità: il dire liberamente sì a Dio e al prossimo che Dio affida alla responsabilità dell'io. La libertà biblica non è libertà per sé ma per l'altro, è la libertà di amare come Dio ama gratuitamente e disinteressatamente. Scrive Lévinas:

«La libertà deve giustificarsi. Ridotta a se stessa, essa si attua non nella sovranità ma nell'arbitrarietà ... La libertà non si giustifica con la libertà. Rendere ragione dell'essere o essere in verità, non è comprendere né impadronirsi di ... ma al contrario incontrare altri senza allergia, cioè nella giustizia».¹⁸

Chi «giustifica» la libertà – chi la rende giusta elevandola all'ordine della verità e del suo splendore – è l'altro: il prossimo che mi passa accanto e che non è, come vuole Hegel, la negazione dell'io e della sua libertà ma la traccia dell'assoluto o volto che la istituisce, convertendola ed elevandola da libertà per sé e interessamento a responsabilità per l'altro o amore:

«Andare incontro ad Altri, significa mettere in questione la mia libertà, la mia spontaneità di vivente, il mio potere sulle cose, questa libertà della 'forza che può', questa impetuosità sfrenata alla quale tutto è permesso, persino l'omicidio. Il 'non uccidere' che delinea il volto in cui Altri si produce, sottomette la mia libertà al giudizio».¹⁹

Oltre che racconto della creazione dell'uomo come libertà per la responsabilità, la Bibbia però è anche il racconto del tradimento di questa libertà che da responsabilità per l'altro si è fatta indifferenza di fronte all'altro e violenza contro l'altro, come vuole

¹⁷ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, p. 57.

¹⁸ *Ibidem*, p. 312.

¹⁹ *Ibidem*.

miticamente il capitolo 3 della Genesi, dove si narra della colpa dell'Adamo originale per aver disobbedito a Dio negandone l'alterità e appropriandosi della sua istanza etica e come vuole, non più miticamente ma storicamente, il capitolo 4 della Genesi, dove, nel racconto del primo omicidio, Caino da «custode» di Abele se ne è fatto omicida: «Sono forse io custode di mio fratello?», risponde Caino a Dio che lo chiama e lo richiama alla sua responsabilità tradita. Commenta Lévinas:

«Questa domanda non è pura insolenza. Essa proviene da chi non ha ancora avvertito la solidarietà umana e pensa (come molti filosofi moderni) che ciascuno esiste per sé e che tutto è permesso. Ma Dio rivela all'assassino che il suo delitto ha sconvolto l'ordine naturale».²⁰

Racconto della creazione dell'uomo libero e della sua colpa, la Bibbia però è soprattutto l'annuncio o *kerigma* che la colpa non è, per l'uomo, la sua ultima parola perché si può sempre interromperne il peso e il determinismo. Se dal terzo capitolo della Genesi fino all'undicesimo la Bibbia è il racconto della storia umana precipitata nella colpa, dal capitolo 12 della Genesi fino all'ultimo libro del Nuovo Testamento, l'Apocalisse, essa è il racconto della possibile – e, per il Nuovo Testamento indiscussa e già avvenuta – redenzione che sottrae la creazione divina al fallimento e la reintegra. Ma qui allora il discorso si fa altro. Per quanto riguarda il tema della creazione sul quale ci stiamo confrontando è sufficiente ribadire che, per la Bibbia, il male non si iscrive nella volontà divina e neppure nell'ordine naturale ma nella volontà dell'uomo e che questa può sempre rigenerarsi risvegliandosi alla sua responsabilità originaria di fronte a Dio e di fronte al prossimo.

6. *Conclusione*

Affido la conclusione di questo contributo ad una citazione tratta da A.J. Heschel che nel suo bellissimo libro *L'uomo non è solo. Una filosofia della religione*, scrive:

«Le religioni possono essere classificate in tre gruppi: religioni dell'auto-soddisfazione, dell'autoannullamento e della fratellanza. Nel primo caso, il

²⁰ E. LÉVINAS, *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, trad. it., Brescia 1986, pp. 76-77.

culto mira al soddisfacimento di bisogni personali come quello della propria salvezza o il desiderio di immortalità. Nel secondo, accantonati tutti i bisogni personali, l'uomo cerca di dedicare la propria vita a Dio, a costo di annientare ogni suo desiderio, nella convinzione che il sacrificio umano (o almeno il completo diniego di se stessi) costituisca la vera forma di culto. La terza categoria di religione, scartando l'idea che considera Dio un mezzo per conseguire fini propri, sostiene che vi è comunanza tra Dio e l'uomo, che i bisogni dell'uomo sono oggetto della sollecitudine di Dio e che i fini di Dio devono diventare un bisogno per l'uomo».²¹

Il senso ultimo e radicale della creazione biblica è creazione – cioè l'instaurazione – dell'umanità fraterna. E la parola di Dio – che della creazione biblica è l'annuncio – è parola il cui significato ultimo è di essere «principio di amore e di unione con gli uomini».²² La Bibbia, sempre secondo Lévinas,

«non è rivolta alla vera conoscenza di Dio, ma unicamente all'insegnamento di una regola pratica di vita, ispirato dall'amore disinteressato di Dio ... Conoscere Dio, come dice Geremia, è praticare la giustizia e la carità ... In sé non esistono né cose né parole sacre. È sacra la condotta degli uomini ispirata dalla giustizia e dall'amore. Quanto alle parole, se esse 'sono disposte in modo da formulare un discorso capace di suscitare la vera pietà nel cuore della gente, allora si può dire che esse sono veramente sacre'».²³

Se «è sacra la condotta degli uomini ispirata dalla giustizia e dall'amore» e se le parole veramente sacre sono quelle «disposte in modo da formulare un discorso capace di suscitare la vera pietà nel cuore della gente», la creazione divina è creazione e ricreazione etica: di soggetti o, secondo il linguaggio biblico, di «cuori» capaci di amare Dio e di amare il prossimo: cioè di amare il prossimo come Dio, instaurandone il Regno o la fraternità umana.

²¹ A.J. HESCHEL, *L'uomo non è solo. Una filosofia della religione*, trad. it., Milano 1999, pp. 215-216.

²² Cfr E. LÉVINAS, *Dall'Altro all'io*, trad. it., Roma 2002, p. 130.

²³ *Ibidem*, pp. 130-131.

La creazione nel pensiero cristiano. Il Dio trinitario, origine e compimento del creato

di *Valentino Maraldi*

«La conoscenza delle persone divine è necessaria per avere una comprensione adeguata della creazione».¹ Queste parole di Tommaso d'Aquino nella *Summa Theologica* suonano come una rivendicazione fondamentale e precisa per il pensiero cristiano sulla creazione. In esse vi è la pretesa di affermare un nesso irrinunciabile tra il mondo della creazione e il mistero della Trinità delle persone divine. In altre parole, il mistero della Trinità non è da considerarsi solo l'articolo *stantis vel cadentis fidei ecclesiae*, vale a dire il punto distintivo caratterizzante la fede cristiana nel contesto delle religioni mondiali, in particolare in riferimento alle grandi tradizioni monoteistiche dell'Ebraismo e dell'Islamismo, ma anche il mistero da cui proviene la comprensione tipicamente cristiana della creazione.

La rivendicazione di Tommaso, soprattutto se considerata sullo sfondo degli sviluppi più recenti della teologia cristiana sulla creazione, non è affatto priva di attualità.

La dottrina cristiana della creazione, infatti, ha conosciuto dall'illuminismo in poi una deriva apologetica che tendeva a considerarla una verità di ordine razionale, da svilupparsi semplicemente secondo principi e argomentazioni di carattere filosofico.² Qui l'idea cristiana di creazione veniva ridotta alla nozione metafisica del rapporto causale esistente tra Dio, l'Essere supremo, e gli enti contingenti; l'azione creatrice era ridotta al momento origi-

¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica*, I, 32, 1 ad 3.

² Cfr. L. SCHEFFCZIK, *Schöpfung und Vorsehung*, in M. SCHMAUS - A. GRILLMEIER (edd), *Handbuch der Dogmengeschichte*, II, pp. 121 ss.

nario e iniziale della produzione delle cose «secondo tutta la loro sostanza».³ Nel periodo storico in cui avveniva il grande sviluppo delle scienze naturali, le quali godranno di un successo e di una stima sempre maggiore come fonte di conoscenza del mondo, la teologia cristiana parlava dell'origine di questo stesso mondo in una prospettiva di fatto non-cristiana, vale a dire prescindendo da ogni riferimento al Dio trinitario o alla storia della salvezza. In sostanza, la teologia cristiana cercava di salvare uno spazio a Dio e alla religione di fronte all'avanzata della visione scientifica del reale, mettendo tra parentesi paradossalmente la concezione tipicamente cristiana della creazione, quella cioè che si può avere solo a partire dal mistero trinitario.

In contrapposizione a questa riduzione razionalistica, nei primi decenni del secolo XX inizia un rinnovamento della dottrina della creazione che recupera proprio la prospettiva trinitaria, non tanto secondo le particolarità della teologia tomista, ma piuttosto nel senso di una sintonia di fondo con la rivendicazione di Tommaso: non si può capire la creazione se non alla luce della Trinità. Significativa al riguardo è l'imponente figura di Karl Barth. Egli ribadisce con fermezza che la creazione non è per i cristiani una verità di ragione, ma un articolo di fede:

«In ultima analisi solo tenendo davanti agli occhi ciò che Dio uno e trino ha fatto per noi in Gesù Cristo, possiamo conoscere quanto riguarda Dio Creatore e la sua opera».⁴

Riformulando e rielaborando un'idea già maturata nella patristica e nella teologia medioevale, Barth afferma il carattere trinitario dell'atto creatore:

«La creazione è l'analogia temporale, al di fuori di Dio, di quanto avviene in Dio stesso, il quale è Padre del Figlio. Il mondo non è Figlio di Dio, non fu da lui 'generato' ma creato. Eppure ciò che Dio fa come creatore può

³ CONCILIO VATICANO I, *Costituzione Dogmatica Dei Filius*, in H. DENZINGER - A. SCHÖNMEYER, *Enchiridion Symbolorum*, Barcinone - Friburgi - Romae, 1976³⁶, 3025: «secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas».

⁴ K. BARTH, *Dogmatica in sintesi*, trad. it., Roma 1969, pp. 88 ss.; cfr. *ibidem*, p. 86: «non è da pensare che il credere in Dio creatore ci sia più facile del credere che Gesù fu concepito per opera dello Spirito Santo e nacque da Maria Vergine»; *ibidem*, pp. 90 ss.: «Il mistero della creazione, cristianamente inteso, non è certamente innanzitutto – come pensano gli stolti nel loro cuore – il problema se esiste un Dio autore del mondo ... al contrario, la prima cosa, quella da cui cominciamo, è Dio Padre, Figlio e Spirito Santo».

essere visto e compreso in senso cristiano solo come una proiezione, un riflesso, come un adombramento dell'intimo divino rapporto tra Dio Padre ed il Figlio».⁵

Purtroppo, però, lo stesso Barth poneva la verità della fede in una radicale contrapposizione qualitativa ad ogni altra verità di ordine cosmologico e ad ogni tipo di concezione globale del mondo (*Weltanschauung*).⁶ Così, mentre dava un impulso decisivo al rinnovamento della teologia della creazione, Barth allargava il fossato tra quest'ultima e le scienze della natura, riempiendolo di una presuntuosa indifferenza.

Né la separazione né l'indifferenza, tuttavia, sono state l'unica alternativa alla contrapposizione apologetica tra teologia cristiana e scienze della natura. Negli ultimi decenni si sono sviluppate all'interno della teologia della creazione ricerche che, mentre hanno assunto la rivendicazione di Tommaso, dall'altra hanno tenuto presenti alcune acquisizioni fondamentali raggiunte dalla ricerca scientifica, specialmente quelle riguardanti la cosmologia, la concezione evolutiva dell'Universo, l'origine della vita sul nostro pianeta e il suo sviluppo. Così nella letteratura recente abbiamo lodevoli esempi di teologie della creazione sviluppate con un metodo interdisciplinare e dialogico nei confronti delle scienze della natura.⁷ Pur nella diversità delle impostazioni epistemologiche, esse hanno in comune alcune caratteristiche di fondo:

1. La consapevolezza che la conoscenza specialistica della realtà, mediata dalle scienze naturali, non può essere semplicemente isolata e separata da altre domande, di ordine sapienziale/religioso, riguardanti il senso della realtà e il senso dell'esistenza dell'uomo al suo interno.

2. La convinzione che per la fede cristiana in Dio creatore del cielo e della terra, quella realtà di cui parla lo scienziato – per

⁵ *Ibidem*, p. 89.

⁶ *Ibidem*, p. 99: «La fede cristiana è libera per principio di fronte a tutte le cosmologie, ossia di fronte a tutti i tentativi di comprendere ciò che esiste sulla base dei criteri e dei mezzi della cognizione scientifica di volta in volta predominante. Come cristiani non dobbiamo lasciarci tentare da alcuna teoria del genere, sia essa antica o che si presenti coi tratti della novità».

⁷ Si veda in particolare W. PANNENBERG, *Teologia sistematica* 2, trad. it., Brescia 1994; A. GANOCZY, *Dottrina della creazione*, II ed. ampliata, trad. it., Brescia 1992; dello stesso autore, *Der dreieinige Schöpfer. Trinitätstheologie und Synergie*, Darmstadt 2001; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teologia della creazione*, trad. it., Roma 1988; J. MOLTMAN, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, trad. it., Brescia 1992².

quanto parziale sia l'oggetto materiale e formale della sua indagine scientifica – non è un'altra rispetto a quella destinata a trovare compimento, grazie all'azione salvifica di Dio, nei cieli nuovi e terra nuova. Pertanto una maggiore, più esatta e più articolata conoscenza della realtà altamente complessa di questo mondo riveste un significato anche per la conoscenza teologica. Una maggiore conoscenza del mondo – acquisibile per via non teologica – sarà molto utile al teologo per continuare a scoprire, con l'intelletto illuminato dalla fede, le insondabili ricchezze del Vangelo e le imperscrutabili dimensioni del mistero della salvezza.

In una direzione analoga si è recentemente mosso anche il magistero cattolico. Rivolgendosi alla Pontificia Accademia delle Scienze, Giovanni Paolo II così si esprimeva:

«È un dovere per i teologi tenersi informati sulle acquisizioni scientifiche per esaminare, all'occorrenza, se è il caso o meno di tenerne conto nella loro riflessione e di operare delle revisioni nel loro insegnamento».⁸

Tenendo presenti queste istanze di fondo, passo ad una sintetica presentazione di quelle che sono le tre dimensioni fondamentali che la teologia cristiana ha tradizionalmente riconosciuto all'azione creatrice di Dio. Esse sono: la *creatio prima*, la *creatio continua*, la *creatio eschatologica*.

1. «*Creatio prima*»

Normalmente, quando nella lingua comune si parla di creazione si pensa proprio all'azione creatrice di Dio in questa sua prima accezione, vale a dire al momento in cui Dio «in principio» ha creato il cielo e la terra. La nozione classica, comunemente usata, per descrivere l'azione creatrice in principio è quella della *creatio ex nihilo*, della «creazione dal nulla». Anche nella letteratura divulgativa questa nozione viene presentata come quella tipicamente cristiana, che distingue la concezione cristiana dalle concezioni filosofiche dell'antichità e dalle altre tradizioni religiose. Ciò vale anche per la divulgazione scientifica, nella quale spesso,

⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze*, 12 (31 ottobre 1992), in «L'Osservatore Romano», 11 novembre 1992.

al momento di riferirsi alla concezione cristiana della creazione, si ricorre appunto al concetto di *creatio ex nihilo*.

Un esempio molto interessante al riguardo è un recente volume di John Barrow, professore di scienze matematiche all'Università di Cambridge,⁹ intitolato *Da zero a infinito. La grande storia del nulla*. Esso è dedicato al vario modo in cui filosofi, teologi, matematici, fisici si sono occupati del nulla. Per Barrow l'idea di creazione dal nulla è in realtà uno dei sottoprodotti delle dispute tra la chiesa cristiana delle origini e le idee della filosofia greca. Essa è servita a distinguere e a difendere la dottrina cristiana nei confronti delle concezioni filosofiche secondo le quali il mondo era stato creato da una materia preesistente. Però, per Barrow, questo sottoprodotto ha mostrato le sue vere e negative conseguenze solo con Agostino. Nella teologia del vescovo di Ippona si è sviluppato un concetto di nulla che ha inutilmente complicato e danneggiato la storia del pensiero occidentale:

«Il nulla era l'antitesi di Dio. L'atto che definiva Dio era la creazione del mondo dal nulla: quale prova più convincente che il nulla era qualcosa di indesiderabile? Uno stato senza Dio, uno stato che egli aveva inteso abolire con il suo operato. Il nulla era lo stato di oblio in cui erano relegati gli avversari e i nemici di Dio ... parlare seriamente del nulla o dello spazio vuoto era da atei: significava ammettere parti dell'universo in cui Dio non era presente».¹⁰

Per Barrow ciò che è accaduto con Agostino è un esempio emblematico dell'effetto che la teologia ha avuto ripetutamente all'interno della storia del pensiero occidentale: essa ha spinto la riflessione filosofico-scientifica a creare concetti inutili – un altro caso è quello del concetto di «etere» – portandola così ripetutamente in una situazione di *impasse* da cui è riuscita difficilmente a liberarsi.

Il vero cambiamento è intervenuto però con la fisica quantistica e con la sua rivoluzionaria descrizione della materia. Il concetto di «vuoto», che era stato fino ad allora indissolubilmente associato a quello del nulla, viene ora riconsiderato e identificato con la cosid-

⁹ J.D. BARROW, *Da zero a infinito*, trad. it., Milano 2002. Barrow, oltre ad essere uno studioso di fama mondiale, negli ultimi anni ha raggiunto una certa notorietà anche fra filosofi e teologi per aver formulato insieme a Tipler il «principio antropico terminale» (J.D. BARROW - F.J. TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford 1986), sulla sorte della vita intelligente nell'Universo.

¹⁰ J.D. BARROW, *Da zero a infinito*, p. 76.

detta «energia di punto zero». La caratteristica del vuoto quantico è quella di poter mutare in modo continuo e repentino: se lo fa effettivamente, può addirittura modificare l'aspetto dell'intero universo.¹¹ Passando dalle dimensioni infinitesimali della fisica quantistica alle teorie cosmologiche, Barrow mostra come l'origine dell'universo possa essere spiegata nella teoria inflazionaria appunto a partire da una fluttuazione del vuoto quantico. Anche in questo nuovo stadio della ricerca cosmologica, però, per Barrow la concezione cristiana della *creatio ex nihilo* ha continuato ad esercitare il suo influsso, portando gli scienziati a elaborare teorie che potessero spiegare quella fluttuazione originaria come un inizio «singolare». Così diversi scienziati, influenzati più o meno consapevolmente dalla concezione cristiana, hanno cercato di risalire a ritroso fino a un unico punto originario, un Big Bang che potesse mostrarsi come confine dello spazio e del tempo, rispetto al quale un prima sarebbe impensabile. Barrow riconosce che la fisica attualmente non è ancora in grado di affermare se il nostro universo inflazionario abbia avuto un inizio oppure se tale inizio vada negato perché l'universo è sempre esistito o perché esiste una storia ciclica eterna della inflazione. Tuttavia, senza nascondere l'ipotesi da lui preferita, riconosce che «i cosmologi considerano ormai poco probabile che le vecchie conclusioni dei teoremi di singolarità abbiano attinenza col nostro universo».¹² Quindi sembra propendere piuttosto per l'idea di un'inflazione ciclica eterna:

«Sembra che non vi sia alcun motivo per cui la sequenza di inflazioni che si innescano all'interno di regioni già soggette all'inflazione dovrebbe mai aver avuto un principio. È possibile che qualsiasi particolare regione abbia una storia che ha un inizio definito in un evento quantistico inflativo, ma il processo nel suo insieme potrebbe benissimo continuare in modo costante per tutta l'eternità, passata e futura».¹³

Mi sono soffermato su questa recente opera scientifica non solo perché mostra come gli scienziati contemporanei siano non

¹¹ Cfr. *ibidem*, p. 221; p. 247: «In luogo della antica [concezione del vuoto] che lo identificava con uno spazio completamente vuoto, c'è l'idea più modesta che il vuoto sia ciò che rimane quando dallo spazio è stato rimosso tutto ciò che può essere rimosso. Ciò che rimane è lo stato di minima energia disponibile. Sorprendentemente, ciò significa che il vuoto potrebbe mutare, in moto continuo e repentino. Se lo fa effettivamente, può modificare l'aspetto dell'intero universo».

¹² *Ibidem*, p. 314.

¹³ *Ibidem*, p. 318.

raramente inclini ad appropriarsi dei problemi che un tempo erano campo esclusivo della teologia e della filosofia. Il punto più interessante è che per Barrow mettere in questione le ipotesi cosmologiche di una singolarità iniziale significa mettere in questione il concetto di creazione dal nulla.

Senza entrare nelle questioni specialistiche del dibattito scientifico per sostenere o criticare la teoria della singolarità, quello che in questa sede più importa è notare come nella sua recezione divulgativa il concetto di creazione sia diventato certamente qualcosa di diverso da quello che è per la teologia cristiana.

Barrow ritiene il concetto di nulla, della tradizione teologica cristiana, qualcosa di estremamente negativo perché non ha nessuna qualità produttiva. È entusiasta quando la fisica arriva a sostituire al nulla, di cui bisognava avere terrore per la sua negatività, il vuoto e scopre come questo vuoto, quello quantico, sia estremamente fecondo: da una sua fluttuazione può saltar fuori l'universo. L'ingenuità si mostra nel non rendersi conto di come il concetto teologico di nulla abbia avuto fin dall'inizio precisamente la funzione di tener distinto il concetto di creazione dal concetto di produzione. Creare «dal nulla» significa appunto che non si può parlare della creazione come di un atto in cui si produce qualcosa, come quando usiamo la preposizione «da» in espressioni del tipo dal legno, dall'argilla, dalla materia, dall'energia, dal vuoto quantico. *Nihil* è il concetto a cui si ricorre per sottrarre l'azione creatrice ai rapporti produttivi che esistono fra tutte le cose di questo mondo. Nello stesso tempo il concetto di creazione dal nulla sottrae l'azione creatrice di Dio anche al rapporto di concatenazione cronologica che appartiene appunto al rapporto di produzione. Nel rapporto di produzione un evento o una situazione della materia vengono spiegati a partire da ciò che li ha preceduti. A questo tipo di spiegazione soggiace un principio di carattere filosofico, secondo il quale il passato possiede la priorità sul futuro, ed è solo ciò che è attualmente reale ad essere spiegazione sufficiente di ogni futuro possibile. È il passato che ha deciso e che decide – per quanto in modo non deterministico ma solo probabilistico – le possibilità del futuro. Se l'azione creatrice soggiacesse a questa logica cronologica, sarebbe possibile parlare di creazione iniziale solo quando fosse dimostrata la necessità di un limite invalicabile nel passato oltre il quale non si potrebbe risalire nella concatenazione degli eventi. Ma il creatore non è il produttore del mondo e il principio della creazione non è l'inizio a

cui si arriva perché, andando a ritroso, arriviamo al punto in cui non sappiamo più con cosa riempire il *chronos* della storia dell'universo. In fin dei conti, penso che sia questo il significato della profonda affermazione di Agostino per il quale il mondo fu creato non nel tempo, ma col tempo.¹⁴

Ma a questo punto domandiamoci: che ne è del concetto di creazione dal nulla? Quanto e come è effettivamente rappresentativo del pensiero cristiano? La domanda non può essere passata sotto silenzio, tanto più se si pensa che il concetto di creazione dal nulla è stato messo in questione anche dalla stessa teologia, soprattutto sul suo effettivo rapporto con la visione biblica. Da una parte non si possono reperire nella Scrittura quei significati metafisici che il concetto di creazione dal nulla ha sviluppato nella storia del dogma,¹⁵ dall'altra, però, l'idea di creazione dal nulla non è affatto priva di agganci con la Scrittura.

Senza entrare nel dettaglio dell'analisi esegetica, un punto particolarmente interessante è il fatto che lo *Sitz im Leben*, in cui si sviluppa l'idea della creazione dal nulla, è quello della speranza nella risurrezione dai morti.¹⁶ Cosa ancor più sorprendente, questa circostanza accomuna le tre grandi tradizioni dell'Ebraismo, del Cristianesimo e dell'Islamismo.

Nel secondo Libro dei Maccabei, nel famoso episodio del martirio dei sette fratelli, la madre esorta i figli e ricorda loro la speranza di essere risuscitati da Dio, dicendo «Ti scongiuro, figlio, contempla il cielo e la terra, osserva quanto vi è in essi e sappi che Dio li ha fatti non da cose preesistenti» (7,28). Si noti che nella tradizione sapienziale ebraica è presente l'idea di Dio che crea da una materia preesistente (Sap 11,17), però questa concezione si collega, nella stessa tradizione sapienziale, all'idea di una immortalità dell'anima piuttosto che a quella della risurrezione dai morti (Sap 3,4).

Nella Lettera ai Romani Paolo parla del Dio che «dà la vita ai morti e chiama all'esistenza le cose che ancora non esistono» (Rom 4,17).

Nel Corano si parla di Allah che crea il cielo e la terra, senza provare nessuna fatica (qui si può intravedere l'idea che non abbia

¹⁴ AGOSTINO, *De civitate Dei*, XI 6.

¹⁵ Nel magistero è particolarmente importante il Concilio Lateranense IV.

¹⁶ Cfr. C. CERBELAUD, *La création 'ex nihilo' en question*, in «Revue Thomiste», 98 (1990), 3, pp. 355-372.

dovuto fare i conti con qualcosa di preesistente), e si aggiunge che è lui che è capace di far rivivere i morti.¹⁷

Non è dunque priva di fondamento l'opinione di chi crede che il vero motore della evoluzione dogmatica, che nel pensiero cristiano ha portato all'idea di creazione dal nulla, sia stata la fede nella risurrezione di Gesù dai morti. In quell'evento centrale per la fede cristiana, in cui il Padre chiama il Figlio dall'annichilimento della morte per farlo entrare nella vita nuova ed escatologica, la fede cristiana trova il fondamento per poter concepire l'azione creatrice di Dio, l'atto originario in cui si colloca l'origine del mondo, il suo principio.

Questo sfondo biblico può sembrare povero, o vago rispetto allo sviluppo dogmatico successivo; in realtà è carico di molteplici significati per la riflessione teologica. Ne siano brevemente illustrati due:

1. A partire dall'evento escatologico della risurrezione di Gesù dai morti, per il pensiero cristiano è possibile trarre conclusioni ontologiche che riguardano la globalità della realtà. La verità del mondo non si trova semplicemente in ciò che è reale e nelle possibilità che in esso sono virtualmente racchiuse. La verità del mondo può essere in una possibilità nuova che viene da Dio e che Dio fa entrare nel mondo. In questa ontologia non esiste più una egemonia del passato rispetto al futuro, ma è piuttosto il futuro ad essere decisivo per il presente.¹⁸ Con la resurrezione di Cristo è entrata nel mondo una realtà che non è riconducibile a possibilità preesistenti allo stesso evento pasquale. Possiamo così andare oltre una interpretazione della realtà e del suo divenire che sia sotto l'egemonia della produzione e del passato, un'interpretazione nella quale il presente deve avere il suo presupposto in un passato che lo ha prodotto. Nella prospettiva della teologia della creazione, il mondo si comprende dal futuro che Dio decide come possibilità per il mondo e che si manifesta nel mondo come parola detta da Dio. Per la tradizione biblica Dio crea il mondo con la sua parola. È questa parola che fa essere il mondo dal nulla, sulla base di possibilità che vengono totalmente da Dio.

¹⁷ Corano, 46,32.

¹⁸ Cfr. E. JÜNGEL, *Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre*, in E. JÜNGEL, *Unterwegs zur Sache*, München 1988, pp. 206-231.

Che si tratti di una ontologia che getta luce sulla realtà e permette di interpretarla è testimoniato nel pensiero cristiano particolarmente in campo antropologico. Un esempio è la bella affermazione di Tommaso per il quale la giustificazione del peccatore è qualcosa di più grande che creare il cielo e la terra:¹⁹ anche l'uomo peccatore riceve una possibilità dalla parola di Dio e solo corrispondendo a questa possibilità proveniente da Dio l'uomo diventa realmente uomo, trova la sua verità. Ancor più esplicito Lutero, per il quale la persona giustificata è creata *ex nihilo*: «Deus destruit omnia et ex nihilo facit hominem et deinde iustificat».²⁰ A partire dalla risurrezione di Cristo l'intelligenza della fede comprende che non solo l'esistenza del mondo, ma anche l'esistenza del cristiano è esistenza *ex nihilo*.

2. Nell'elaborazione avvenuta nei primi secoli della Chiesa, *ex nihilo* ha avuto un valore soprattutto negativo, vale a dire deputato a indicare come la creazione non sia una produzione, non consista nel trarre il mondo da qualcosa di preesistente, non sia un passaggio dalla potenza all'atto. A fronte di ciò, recuperando la prospettiva biblica, è possibile riconoscere anche un valore positivo dell'*ex nihilo*. Alla luce del risuscitamento di Cristo dai morti, dove il Padre chiama il Figlio suo dall'abisso della morte alla vita nuova escatologica, la creazione del mondo è intesa come chiamata, chiamata che è carica di valore relazionale e di valore agapico perché è fondata sulla relazione d'amore che unisce il Padre e il Figlio.

Nella prospettiva della relazione personale/agapica fra il creatore e la creatura, il concetto della *creatio ex nihilo* viene interpretato nel senso di *creatio ex plenitudine amoris*.²¹ Se il mondo è posto nell'esistenza dalla sovrabbondanza dell'amore di Dio, e se l'amore sovrabbonda eternamente in Dio indipendentemente dal rapporto di Dio al mondo – essendo il Dio trinitario già eternamente pienezza sovrabbondante dell'amore nella comunione delle persone divine – allora è solo il mistero trinitario a salvaguardare il carattere libero dell'azione creatrice. Allo stesso modo, creando

¹⁹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 113, a. 9: «maius est quod ex impio fit justus, quam creare coelum et terram».

²⁰ *Martin Luthers Werke (Weimarer Ausgabe)*, 39 I, 470, Weimar 1883 ss., pp. 7 ss.

²¹ Cfr. H. KESSLER, *Gott, der kosmische Prozess und die Freiheit. Vorentwurf einer transzendental-dialogischen Schöpfungstheologie*, in G. FUCHS - H. KESSLER (edd), *Gott, der Kosmos und die Freiheit. Biologie, Philosophie und Theologie im Gespräch*, Würzburg 1996, pp. 189-232; F. X. DURWELL, *Il Padre. Dio nel suo mistero*, trad. it., Roma 1995, pp. 114 ss.

liberamente, Dio corrisponde alla sua eterna divinità: quel Dio che non ha bisogno del mondo per essere Dio, vuole però essere Dio con il mondo e a favore del mondo. Pertanto la libertà della creazione non ha nulla a che fare con l'arbitrio o con il capriccio, ma è radicata nell'essere eterno di Dio, che creando comunica se stesso al mondo.²² Il motivo della creazione è la libera autocomunicazione di Dio al mondo fondata nell'essere eterno di Dio, nella sua eterna autocomunicazione trinitaria. La storia del cosmo e dell'umanità ha quest'unico fine e trova nel dialogo d'amore intratrinitario il suo fondamento eterno.

Queste considerazioni sulla vita della Trinità come origine del mondo delle creature permettono di gettare luce su un aspetto fondamentale per il pensiero cristiano: l'autonomia delle creature. In fin dei conti, se Dio fosse in se stesso privo di ogni alterità e di ogni relazione, allora sarebbe difficile pensare come potrebbe esserci spazio per la creazione accanto a Dio. Per un Dio che non fosse già nella sua divinità alterità e relazione, il mondo creato dovrebbe essere pensato o come una emanazione divina, o come un momento del processo nel quale Dio realizza la sua divinità. In entrambi i casi il mondo sarebbe privato di una sua vera autonomia di fronte al creatore e non potrebbe in fin dei conti essere da lui amato, perché l'amore richiede l'autentica alterità dell'altro, la sua vera autonomia. È interessante che anche nella tradizione ebraica sia stato avvertito questo problema e si sia cercata una soluzione. Nella mistica ebraica è stata sviluppata l'idea dell'autoritirarsi o dell'autocontrazione, di Dio («zimzum»). Così Gershom Scholem: «Solamente laddove Dio si ritira in se stesso è possibile che Egli chiami all'esistenza un essere non divino».²³ Il punto dal quale l'essere divino si ritrae è lo spazio originario in cui la creazione e il processo del mondo trovano la loro origine.

La prospettiva trinitaria del cristianesimo si distingue su questo punto in quanto l'alterità e il fare spazio all'altro appartengono alla stessa eternità di Dio. Dio non deve, per così dire, sospendere la sua divinità al fine di far esistere un mondo autonomo accanto a sé. Se

²² Cfr. W. PANNENBERG, *Teologia Sistemática 2*: «Un modo di operare arbitrario, però, non si concilia con l'eternità del Dio creatore, ed anche in quanto atto di libertà la creazione del mondo va fatta risalire all'eternità di Dio, va intesa come atto del Dio eterno».

²³ G. SCHOLEM, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt 1970, p. 85, citato in G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i.Br. 1997, p. 230; trad. it. *Il Dio unitrino*, Brescia 2000; J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, pp. 110-111.

è vero che, volendo quell'altro da sé che è il mondo, Dio adombra al di fuori di sé quell'atto con cui eternamente genera l'alterità del Figlio, allora l'alterità della creazione, la sua autentica autonomia trovano la loro origine in Dio, in un Dio che è capace di avere una relazione autentica con la creazione, di dare inizio ad una storia nella quale egli, che dal nulla ha chiamato il mondo all'esistenza, attende dal mondo la risposta della sua libertà.²⁴

In questa prospettiva vanno interpretati i suggestivi passi del Nuovo Testamento in cui si afferma che in principio tutto è stato creato «nel Figlio». Ogni creatura è accanto a Dio come quel totalmente altro da Dio che ha nel Figlio il suo modello originario. Ogni creatura è filiale e rappresenta la forma finita e temporale del Figlio eterno nella Trinità. Tesi azzardata, questa, ma che trova molteplici conferme nella storia della teologia: da Massimo il Confessore che considera ogni creatura una parola concentrata nella quale è presente la Parola eterna,²⁵ a Tommaso che, commentando la lettera ai Colossesi 1,16, afferma:

«E quando dice che in lui sono state create tutte le cose, espone quanto aveva precedentemente detto, cioè che lui è il primogenito, vale a dire genito come il principio della creatura».²⁶

Che da un tale fondamento della autonomia delle creature e da una tale visione positiva della autonomia stessa, derivino conseguenze decisive per un approccio scientifico alla realtà teso alla ricerca delle leggi immanenti alla natura, in fin dei conti che la *creatio ex nihilo*, intesa in senso trinitario, possa legittimare e promuovere una indagine scientifica della realtà, è una conseguenza abbastanza evidente a questo punto e non di poco conto.

Infine, il valore positivo che assume l'*ex nihilo* in prospettiva trinitaria potrà forse bilanciare il giudizio di Barrow sul significato assolutamente negativo che il concetto di nulla avrebbe avuto nel pensiero cristiano.

²⁴ Cfr. G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, p. 233; E. JÜNGEL, *Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den «Gottesbegriff nach Auschwitz»*, in E. JÜNGEL, *Wertlose Wahrheit*, München 1990, pp. 151-162.

²⁵ Cfr. MASSIMO CONF., *Ambigua*, 212 (*Patrologia Graeca*, 91, 1285-1288).

²⁶ TOMMASO D'AQUINO, *In epist. ad Coloss.*, c. I, lectio 4.

2. «Creatio continua»

Con il discorso sull'origine di tutte le cose da Dio, che in principio ha creato il cielo e la terra, una concezione abbastanza diffusa ritiene esaurito il senso del concetto cristiano di creazione. A questa visione riduttiva ha forse contribuito una lettura del messaggio biblico sulla creazione che si è spesso limitata al primo capitolo della Genesi. Come è noto, per il racconto sacerdotale della creazione l'agire creatore di Dio si concentra totalmente all'origine del mondo, facendo sorgere un ordine e delle forme che non conoscono cambiamenti futuri. Questa concezione, però, va accostata a quella contemporanea del deutero-Isaia, il quale usa lo stesso verbo *barah* di Gen 1 per indicare i momenti in cui Dio crea nella storia qualcosa di nuovo, e a quella del Nuovo Testamento che considera l'intero processo della storia dal punto di vista del compimento futuro, anticipato in Gesù Cristo. Le due visioni non vanno contrapposte, ma lette nella loro tensione e complementarietà. Gen 1 non deve dunque vincolare a una concezione statica della creazione, ma piuttosto servire ad attestare la stabilità e la persistenza della volontà creatrice di Dio:

«Una dottrina dogmatica della creazione, la quale intenda cogliere la testimonianza biblica nel suo insieme, avrà dunque il compito di saldare fra loro l'interesse per la stabilità dell'ordine che Dio ha stabilito, come attesta il testo sacerdotale, e l'idea della sua attività creatrice che continua».²⁷

Bisogna riconoscere che, sotto questo punto di vista, la teologia è stata positivamente stimolata dalle scienze della natura, in particolare dalle teorie evoluzionistiche. Esse hanno effettivamente stimolato il pensiero teologico a vedere l'attività creatrice di Dio non soltanto come creazione dell'ordine stabilito una volta per sempre, ma come creazione continua e sempre nuova.²⁸

L'idea di una creazione continua non solo non è affatto priva di un aggancio con la Sacra Scrittura, ma non è neanche assente dalla tradizione teologica cristiana. Così, per esempio, anche nell'epoca medioevale, che certamente non pensava in modo evolutivo e che certamente è caratterizzata da una visione statica e fissista dell'*ordo universi*, non sono assenti esempi di una mentalità evolutiva. San

²⁷ Cfr. W. PANNENBERG, *Teologia Sistemática* 2, p. 142.

²⁸ *Ibidem*, p. 117.

Tommaso, per esempio, nel suo *De Potentia*, parla di un divenire delle cose create che va da ciò che è meno perfetto a ciò che è più perfetto.

Tuttavia, il punto decisivo per comprendere l'idea cristiana di *creatio continua*, non è stato tanto la constatazione di un divenire all'interno del mondo naturale, con le varie interpretazioni che esso può ricevere in sede filosofica (per esempio l'idea del passaggio dalla potenza all'atto) o in sede scientifica (per esempio le varie teorie dei meccanismi evolutivi elaborati in campo chimico, biochimico e biologico). Il punto decisivo si trova piuttosto nell'idea dell'«immanenza» di Dio nella sua creazione. Il creatore eterno, fondamento assoluto e permanente dell'esistenza contingente delle creature, sostiene nell'essere e nell'agire non dall'esterno, non a fianco, ma con la sua presenza intima nelle cose create. Un'idea, questa della immanenza, che attraversa tutta la tradizione cristiana e che ancora S. Tommaso esprime in modo sobrio ed efficace: «Dio deve essere presente in tutte le cose ed in modo intimo». ²⁹

Alla luce dell'immanenza di Dio, la creazione continua non è soltanto un continuare a sostenere nell'essere un mondo che altrimenti ricadrebbe nel nulla; non è continuare ad aggiungere qua e là pezzi alle creature fatte in principio per perfezionarle; è piuttosto il modo creativo più consono e conforme ad un Dio che ha creato per amore e in nome del suo amore ha voluto una creatura autonoma: tale modo è essere creatore non da solo ma con la creatura; è essere creatore rendendo le creature con-creative; tale modo è creare cose nuove su quelle vie che le creature hanno intrapreso; è creare non come *Deus ex machina* che sopraggiunge dall'alto a cambiare lo stato delle cose, ma come *Deus patiens*, che è capace di un respiro lungo per percorrere le vie spesso non rettilinee intraprese dalle creature e patirne le non infrequenti strettoie e chiusure. Ha detto bene il teologo evangelico J. Moltmann, il quale nel distinguere la creazione iniziale da quella che continua nella storia, definisce la prima come un modo di creare che non costa fatica e la seconda come l'opera di Dio che contiene tanto l'azione quanto la passione. ³⁰

In una prospettiva interreligiosa, è utile perlomeno un cenno alla presenza nella tradizione rabbinica dell'idea di *Shekinah*, nella

²⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica*, I, 8, 1.

³⁰ J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, p. 247.

quale si esprime un'idea di immanenza di Dio nel mondo delle creature che è molto vicina a quella cristiana. Per Franz Rosenzweig (1886-1929) la *Shekinah* è definibile come una sorta di avventura o di odissea percorsa da Dio nelle valli della terra:

«La *Shekinah*, l'abbassamento di Dio all'uomo e l'abitare in mezzo agli uomini, viene raffigurata come una divisione che avviene in Dio stesso: Dio si divide da sé, si dà al suo popolo, soffre la sua stessa sofferenza, con esso accetta la miseria dei paesi stranieri, pellegrino con esso nelle sue peregrinazioni». ³¹

Jürgen Moltmann ha collegato esplicitamente questa dottrina con la pneumatologia cristiana e in particolare con l'*inabitazione* di Dio nella creazione: nello Spirito, Dio è presente nelle creature, si lega a esse condividendone le gioie e i dolori. ³²

L'idea propriamente cristiana dell'immanenza creatrice di Dio nel mondo non si può cogliere se non in chiave trinitaria, precisamente in riferimento alla mediazione creatrice del Logos e alla mediazione creatrice dello Spirito. Esistono così una dimensione logica e una dimensione pneumatologica dell'immanenza divina.

L'immanenza ha una dimensione *logica*, vale a dire legata al Logos nel quale tutte le cose sussistono. Secondo un antico insegnamento, che si sviluppa fin dai padri apologisti e che usa un linguaggio improntato allo stoicismo, nella creazione sono diffusi i *logoi spermatikoi*, vale a dire le parole seminali, che riflettono il Logos eterno e che sono destinate a germogliare nel mondo. In epoca medioevale, Bonaventura approfondiva nel senso di una teologia della natura questa concezione e parlava delle creature come *verba in Verbo et de Verbo*. ³³ Il fatto che le creature siano *logoi* nel Logos, parole nella Parola, è interpretabile nel senso della loro reciproca alterità e differenziazione e nel senso che il Logos eterno sia il fondamento della loro differenziazione. La teologia patristica

³¹ Fr. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, Casale Monferrato (Alessandria) 1985, p. 438.

³² Cfr. J. MOLTMAN, *Dio nella creazione*, p. 28; dello stesso autore, *Lo Spirito della vita. Per una pneumatologia integrale*, trad. it., Brescia 1994, pp. 63-68. In quest'ultima opera Moltmann collega la *Shekinah* col la kenosi dello Spirito, di cui anche noi parleremo in questo contesto: «L'idea della *shēkinah* orienta verso la *kénosis* dello Spirito. Nella sua *shēkinah* Dio rinuncia alla propria inviolabilità e si espone alla sofferenza, poiché egli è un Dio che ama. Quello della *teopatia* dello Spirito non è un antropomorfismo, ma una realtà derivante dal fatto che egli abita nelle sue creature» (p. 68).

³³ *Hexaem.* IX, 2.

e medioevale ha generalmente compreso questo carattere logico delle creature in senso statico: la creazione nel Logos significava che ogni creatura riceve l'essenza specifica che determina la materia informe, oppure che il Logos eterno precontiene in sé tutte le idee delle singole creature.³⁴ La prospettiva trinitaria, però, getta luce su un altro significato e permette di intendere l'alterità delle creature non solo come identità distintiva ma come il vero presupposto della relazione tra le creature. Passando ad un linguaggio meno concettuoso e più evocativo, sulla scorta del linguaggio biblico: le creature sono parole pronunciate nel tempo da Dio per diventare voci, voci che si possono intonare ad altre, creando inedite con-voci, sin-fonie. A questo punto si inserisce l'aspetto pneumatologico.

Create logiche nel Logos, le creature diventano dia-logiche nello Spirito, vale a dire sono in lui aperte all'esterno e capaci di relazione e di unificazione verso le altre creature.³⁵ Anzi, dobbiamo dire che proprio allo Spirito, più precisamente allo Spirito Creatore, spetta la paziente passione della creazione continua.

Possiamo dire che lo Spirito che «riempie l'universo» (Sap 1,7) interviene nella sua pazienza proprio nei momenti di fallimento, di disordine, di disequilibrio lungo le vie percorse dalle creature, per renderle sempre di nuovo creature dialogiche, aperte a quella novità di individualità, di forme, di strutture che può sorgere da inediti dia-logoi e che costituisce un più di essere e di libertà.

Lo Spirito porta dentro la creazione quel dinamismo del *con-*, dell'essere se stessi sempre essendo una cosa sola con l'altro, che caratterizza l'amore divino. Lo Spirito, infatti, è la Persona-Amore. È l'espressione personale di quell'essere-amore che è l'essenza di Dio.³⁶ In lui, Padre e Figlio sono se stessi soltanto e sempre uscendo da se stessi nell'estasi verso l'altro. Grazie a lui, anche le creature diventano estatiche, vanno oltre se stesse, sono dia-logiche e dunque

³⁴ Cfr. ORIGENE, *Princ.* I,2,2; AGOSTINO, *De Genesi ad Litteram*, 5,4,9; TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica*, I, q. 44, a. 3.

³⁵ Si veda anche W. Pannenberg, per il quale l'autodistinzione del Figlio dal Padre è il fondamento della specificità ed autonomia delle creature, mentre lo Spirito Santo è il fondamento del loro riferimento reciproco e della loro comunione con Dio (cfr. W. PANNENBERG, *Teologia sistematica* 2, pp. 41 ss.). In riferimento a H. Bergson e P. Teilhard de Chardin l'evoluzione della vita, come un processo di forme vitali sempre più complesse e quindi anche sempre più interiorizzate, «potrà venir intesa anche come espressione di intensità crescente della partecipazione delle creature allo Spirito divino della vita» (*ibidem*, p. 45).

³⁶ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Dominum et vivificantem*, 10.

con-creative.³⁷ In questo senso sono pienamente condivisibili le parole di Gisbert Greshake, secondo il quale il processo dell'evoluzione è illuminato dal mistero della vita trinitaria di Dio:

«In tal modo il processo evolutivo della creazione corrisponde *in toto* al Dio comunionale, differenziato in tre Persone. Ciò che Dio è, perfetta *communio*, unità nella e dalla pluralità, pluralità nella e verso l'unità, ciò anche la creazione deve *diventarlo*. Essa, abilitata e sostenuta dal Dio trinitario, deve (co)produrre per sé ciò che essa è in maniera iniziale: immagine del Dio trinitario. In tal modo appare come intima sostanza e ultimo fine della creazione la sua 'trinitarizzazione': 'L'unione è il processo della creazione: creare significa unire' (Teilhard de Chardin)». ³⁸

La comprensione trinitaria della creazione continua permette alla teologia di avvicinarsi con interesse e con opportunità di dialogo interdisciplinare alle teorie scientifiche sulla evoluzione o sulla auto-organizzazione della materia,³⁹ o sull'autopoiesi degli esseri viventi.⁴⁰ È infatti possibile collocare in un orizzonte più ampio, proprio della prospettiva teologica, quelli che sono eventi di carattere naturale, riconoscendovi un *sensus plenior*.

Un esempio di una tale lettura è un bel testo di Karl Schmitz-Moormann in cui si esprimono le dimensioni teologiche della emergenza di novità nel cosmo:

«Dio, che è l'amore, non crea delle macchine che funzionano secondo delle leggi deterministiche, ma chiama piuttosto il mondo a sé dal nulla per incontrarlo nell'amore ... La voce di Dio, che chiama il mondo dal nulla, non è allora una voce travolgente. Niente fa pensare che le cose esistano sotto la chiamata diretta di Dio, come se la voce del creatore fosse una voce che obbligasse la creazione originaria a immettersi direttamente sulla strada verso Dio. Se è l'amore il principio dell'azione creatrice dobbiamo aspettarci qualcosa d'altro, vale a dire che tale amore si rivolga alla cose sullo stesso livello sul quale esse esistono. Dio non chiama niente e nessuno direttamente a sé, ma solo attraverso l'elemento che le è prossimo. In un

³⁷ Cfr. V. MARALDI, *Lo Spirito creatore e la novità del cosmo*, Cinisello Balsamo (Milano) 2002, pp. 241-244; dello stesso autore, *Creazione e cosmologia scientifica: prospettive teologiche*, in «Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione», 3 (1999), 5, pp. 29-45.

³⁸ G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, p. 312. La citazione di Teilhard de Chardin è presa da H. DE LUBAC, *L'éternel féminin*, Paris 1968, p. 18; trad. it. *L'eterno femminile*, Torino 1969.

³⁹ Cfr. M. EIGEN - R. WINKLER, *Il gioco. Le leggi naturali governano il caso*, trad. it., Milano 1986; M. EIGEN, *Gradini verso la vita. L'evoluzione prebiotica alla luce della biologia molecolare*, trad. it., Milano 1992.

⁴⁰ H.R. MATURANA - F.J. VARELA, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, trad. it., Venezia 1988², p. 24.

qualche modo Dio è presente all'atomo come atomo, alla molecola come molecola, alla cellula come cellula, all'essere vivente come essere vivente, all'uomo come uomo. Sotto questo punto di vista Dio ci appare come colui del quale bisogna dire che è tutto in tutti, senza che la singola individualità nella sua più o meno grande autonomia, si trovi messa sotto costrizione. Il processo del divenire si presenta così, nel suo insieme, non nel dettaglio, come un mondo che è in cammino verso Dio». ⁴¹

Infine, la comprensione trinitaria della creazione continua getta una luce particolare sul tempo della creazione. Se il Dio creatore è il *Deus patiens*, anche il tempo cronologico, nella sconcertante estensione con cui ci viene messo davanti agli occhi dalla astrofisica moderna, sollecita l'intelletto teologico. Da una parte è vero che i 15 miliardi di anni della storia del nostro universo, oppure l'infinita cronologia dei cicli eterni di inflazione, di cui parlano Barrow e altri, spodestano in modo inquietante l'uomo da ogni ruolo nell'universo. D'altra parte, però, esso stimola la teologia a cogliere in questo universo (non solo nell'uomo, ma anche nelle stelle che sono state il crogiolo in cui si è preparata la vita e dunque l'uomo) le tracce di un Dio che crea pazientemente, rendendo la creatura concreativa.

Questa visione della creazione continua permette perlomeno di aprire delle piste di riflessione per affrontare la questione del male presente nel mondo. Infatti, l'antichissima questione della teodicea, anche grazie alle conoscenze sull'evoluzione, si connota attualmente sempre più come una giustificazione del Dio creatore. È infatti vero che i meccanismi evolutivi, perlomeno nell'ambito della biosfera, hanno introdotto fin dall'inizio elementi che sono fonte di sofferenza, di dolore e di morte. Certamente la teologia della creazione continua deve sempre prendere le distanze da tutti i tentativi di concezioni speculative del processo evolutivo universale o di concezioni ideologiche, secondo il motto delle «magnifiche sorti e progressive» dell'uomo e del mondo. Essa deve sempre restare anche una teologia negativa, apofatica, in particolare di fronte al mistero del male. Per la teologia cristiana della creazione rimangono però i punti fermi della reale autonomia del mondo creaturale che ha la sua origine nell'agape del Dio Trinitario; in secondo luogo dell'immanenza di Dio nella creazione che porta il

⁴¹ K. SCHMITZ-MOORMANN, *Evolution und Erlösung*, in K. SCHMITZ-MOORMANN (ed), *Schöpfung und Evolution*, Düsseldorf 1992, pp. 131-148, in particolare p. 138, citato in G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, pp. 273 ss.

mondo verso il suo compimento non in modo deterministico, ma in modo con-creativo. In ogni passione della creatura c'è anche la passione del Dio paziente, c'è la passione dello Spirito Creatore che geme e soffre con gemiti inesprimibili. Specialmente nei momenti di disordine, di fallimento, di distruzione e di morte lo Spirito geme per rendere le creature aperte al Logos creatore e per portarle verso quella novità che viene dal futuro di Dio.

3. «*Creatio eschatologica*»

A partire dalla risurrezione di Gesù Cristo dai morti appartiene alla fede cristiana la speranza nella *creatio eschatologica* o nella *creatio nova*. Dal punto di vista biblico tale idea è stata espressa attraverso l'immagine dei cieli nuovi e della terra nuova, di un mondo portato alla sua trasfigurazione e al suo compimento definitivi. Allora, secondo le parole del libro dell'Apocalisse, Dio «tergerà ogni lacrima; non ci sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno, perché le cose di prima sono passate» (21,4).

L'azione creatrice escatologica, grazie alla quale Dio fa nuove tutte le cose, ha avuto nel pensiero cristiano interpretazioni contrastanti. Nella corrente apocalittica, propria delle prime generazioni cristiane, i cieli nuovi e la terra nuova sono stati pensati come una novità radicale, operata da Dio attraverso un giudizio che distrugge il mondo, come una novità priva di qualsivoglia continuità col mondo attuale, destinato semplicemente alla fine, alla distruzione.

Ben diversa è la concezione del fine della creazione in pensatori cristiani dei primi secoli che si trovano sotto l'influsso delle cosmologie platoniche. Così in Origene il fine è una *epistrophè*, un ritorno delle creature razionali a Dio dal quale avevano avuto origine.

Nella teologia contemporanea, ad esempio nei cosiddetti teologi processuali, che assumono le prospettive della filosofia del processo, l'*eschaton* è in piena continuità con gli sviluppi attuali della creazione, è il punto d'arrivo della sua realizzazione progressiva.⁴²

⁴² Cfr. M. SUCHOCKI, *Teologia del processo ed evoluzione*, in «Concilium», 36 (2000), 1, pp. 74-86. Il principale riferimento filosofico è A.N. WHITEHEAD, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York 1929; trad. it. *Il processo e la realtà. Saggio di cosmologia*, Milano 1965.

La prospettiva trinitaria permette di andare oltre queste concezioni contrapposte e parziali e di rendere meglio ragione dello stretto rapporto che per la teologia cristiana esiste fra azione creatrice e azione salvifica di Dio. È forse in Duns Scoto che troviamo l'espressione che in modo sintetico esprime al meglio il fine escatologico della creazione: «*Quare Deus creavit mundum? ... Quia vult habere condiligentes* – Perché Dio ha creato il mondo? Perché vuole avere dei co-amanti». ⁴³

La *creatio nova* non sarà il semplice ritorno alla condizione paradisiaca, non sarà neppure una nuova *creatio ex nihilo* che segue dopo la distruzione del mondo presente senza avere con esso nessuna continuità, non sarà la semplice maturazione processuale delle virtualità presenti nel mondo. La *creatio nova*, piuttosto, porterà a compimento «dall'alto» tutte le fragili e frammentarie realizzazioni della libertà delle creature e in modo particolare quei frammenti di agape che hanno intessuto di dia-logo intratrinitario le vicende della storia. Allora la creazione non sarà soltanto «molto buona» (Gen 1,31), come in principio, ma, definitivamente liberata dalla corruzione e dalla morte, risponderà liberamente all'amore sovrabbondante del creatore con la propria lode eterna. La lode è il termine biblico con cui si esprime il rapporto corretto della creatura al Creatore. Intesa alla luce del Dio trinitario, la lode è il momento in cui la creatura diventa creatura che restituisce se stessa al Creatore, con quella voce in cui si raccoglie tutta la sua identità e tutta la sua storia. Restituendo se stessa in dono a colui dal quale si è ricevuta, la creatura diventa filiale perché adombra il restituirsi eterno del Figlio al Padre nella vita intratrinitaria. Il compimento della creazione è il divenir filiale della creatura, di ogni creatura.

Naturalmente questa figliolanza si realizza in modo particolare e unico nella creatura umana. Infatti l'uomo può aprire gli occhi sul mondo intero e sentire la parola creatrice che è all'origine di ogni creatura. Egli può essere capace anche di sentire la sofferenza delle creature in vario modo minacciate nella loro integrità e ha la possibilità di ridire sulle cose la parola buona del creatore. Egli può essere così un *condiligens*, un co-amante del creatore, tanto da estendere il suo amore e la sua speranza all'universo intero.

In questa particolare figliolanza, che lo rende somigliante al Figlio eterno nel quale sono state create tutte le cose, penso si trovi

⁴³ *Opus Oxoniense* III 32,1.6.

la strada che la teologia cristiana indica per rispondere alle questioni sul significato dell'essere umano per il futuro del cosmo. Anche se dovessimo passare attraverso un *big crunch*, anche se l'evoluzione cosmica portasse a un inghiottimento del pianeta terra, in quella stessa stella che lo ha fatto sorgere, i cieli nuovi e la terra nuova, che attendiamo a compimento del cosmo, saranno i cieli e la terra *con-creati* con l'essere umano.

Dopo la crisi dovuta allo spodestamento dell'uomo dal centro dell'universo, possiamo dire che l'uomo trova la sua identità non *nonostante* un universo che può sgomentarlo con l'immensità dei suoi processi, ma piuttosto *insieme* con l'universo in evoluzione.

Dal ruolo che la teologia cristiana riconosce all'uomo nel cosmo non si possono dunque evidentemente dedurre scenari cosmologici o fare previsioni sul destino della vita intelligente nell'Universo, come molto spesso oggi fanno gli astrofisici.⁴⁴ La teologia cristiana si limiterà ad affermare, col capitolo ottavo della Lettera a Romani, il fatto che la rivelazione dei Figli di Dio ha un'importanza per la creazione intera, per la speranza universale di liberazione. Il modo però non lo conosce. Anzi, il cristiano, da vero figlio di Dio, sarà anche bambino e come bambino guarderà al futuro della vita e del cosmo, non con chi ha la presunzione dei saccenti, ma con la curiosità di chi è pronto a lasciarsi sorprendere. Con le parole di Karl Barth:

«Anche il cristiano si trova ogni giorno nuovamente a confronto con gli enigmi del processo cosmico ... Naturalmente anch'egli non può che continuare a chiedersi quale sia l'origine e il fine, la ragione e il senso delle cose. Naturalmente non possiede neanche lui la chiave universale che svela i misteri del gran processo dell'esistenza, che ad ogni istante si impongono in forma nuova – misteri della sua stessa esistenza che partecipa al divenire di tutta la realtà creata. Egli però sa chi sta all'origine di tutte le cose e di conseguenza sa che cosa sia lecito attendersi da questa fonte, che cosa effettivamente non mancherà di verificarsi. Per quanto riguarda però il modo in cui la decisione presa a questa fonte sarà realizzata, per quanto riguarda la forma in cui ciò che proviene da questa fonte si verificherà, egli è impaziente e curioso come un bambino, è aperto alle novità, è sorpreso da ciò che accade ... Egli sarà sempre disposto e pronto in anticipo a stare al suo gioco, anziché opporsi facendo l'eterno scontento, saccente e brontolone, oppure mettersi

⁴⁴ Per le prospettive legate al principio antropico terminale, oltre al già citato D. BARROW - F.J. TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, si veda anche F.J. TIPLER, *La fisica dell'immortalità. Dio, la cosmologia e la resurrezione dei morti*, trad. it., Milano 1995.

imbronciato in disparte a fare lo scettico (come se fosse possibile!). Egli sarà coinvolto direttamente in tutto ciò che accade e ciò non potrà avere in ultima analisi che un senso positivo. Nell'intimo egli sarà sempre riconoscente e guarderà al futuro nella prospettiva di questa riconoscenza. Egli saprà sempre qual era e quale sarà il senso profondo delle cose. Egli sarà appunto sempre come un bambino in rapporto al padre. Questa è la sapienza cristiana per quanto riguarda il dominio cosmico di Dio».⁴⁵

⁴⁵ K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik. Ausgewählt und eingeleitet von Helmut Gollwitzer*, München 1987, pp. 198-199.

La creazione nell'Islam.

Il Libro sacro, i teologi, i filosofi, gli estremisti

di *Carmela Baffioni*

1. Introduzione

Cercheremo qui di offrire le coordinate di base – indispensabili anche per eventuali, futuri approfondimenti – di alcuni fra i principali sviluppi del concetto di «creazione» in Islam. Tale concetto è centrale nell'Islam come nelle altre religioni mono-teistiche, essendo legato a una delle principali qualifiche di Dio, quella appunto di «creatore». Ma le varie formulazioni in cui la creazione si è concretizzata dimostreranno (sia pure nei limiti espositivi connessi a questo genere di trattazioni) come essa sia stata problema proprio non solo dei teologi, ma anche dei filosofi. Costoro, d'altro canto, condivisero i medesimi oggetti di indagine che già secondo il tradizionalista Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī (810-870) sono fra i temi-chiave propri della fede: oltre alla figura del profeta e ai caratteri della rivelazione, la natura e gli attributi divini, l'angelologia, il premio e il castigo nell'aldilà e, in primo luogo, la *creatio ex nihilo*. Inoltre, e forse proprio per questo, i filosofi musulmani svilupparono costantemente delle «filosofie di salvezza», alle quali sono strettamente collegate le varie soluzioni proposte per il problema cosmologico.

Cominceremo col ricordare come la creazione è descritta nel Libro sacro dell'Islam, perché è qui la radice di tutte le trattazioni successive. Nel Corano si trovano variamente attestate sia l'attività creatrice di Dio, sia le modalità di attuazione del processo creativo.

2. La creazione nel Corano

Metodologicamente, sarà opportuno ricordare anzitutto che il Corano riferisce a Dio una lunga serie di «attributi», fra i quali i principali sono sette: parola, potenza, volontà, scienza, vita, vista e udito. Di questi, soprattutto i primi quattro giocheranno un ruolo fondamentale nelle varie spiegazioni del processo creativo.

Prescindendo ora dal dato che l'attributo della parola coincide con lo stesso Corano, per i Musulmani non solo ispirato, ma, com'è ben noto, dettato al Profeta Muḥammad per l'intermediazione dell'arcangelo Gabriele, essa è anche, per dir così, il punto d'avvio nel racconto coranico della creazione, affidata anzitutto all'ordine di Dio «sii», *kun*, l'antico *fiat* della Bibbia.¹

Per il resto, gli attributi dell'onnipotenza e della volontà sono alla base del processo creativo descritto nel Libro sacro, ove il *kun* è frequentemente introdotto da espressioni di «volere», e quindi di comando.² Una breve analisi della terminologia relativa alla creazione potrà dare un'idea sia delle implicazioni connesse a tale concetto già nel Libro sacro, sia delle difficoltà che esso pose sin dai primissimi secoli dell'Islam. Tra i numerosi modi in cui nel Corano è indicata l'attività creatrice di Dio, spiccano quelli espressi dalle radici *kh-l-q*, *b-r-* e *b-d-*.³

La radice *kh-l-q*, di gran lunga la più frequente nel Corano, si ritiene indicare il processo creativo nella sua generalità, attestato ad esempio da Cor., XXV, 59, che cito qui nella traduzione di A. Bausani:³ «Colui che ha creato i cieli e la terra e quel che v'è frammezzo in sei giorni, poi s'assise sul Trono ...».

La radice *b-r-*, avendo in sé la connotazione di «purezza», indicherebbe piuttosto la specifica «creazione dal nulla».

La radice *b-d-* infine, che ricorre nel Libro sacro solo quattro volte, indicherebbe la produzione, in modo immediato, di qualcosa cui nulla di precedente è simile.

D'altra parte, altri versetti farebbero pensare che il processo creativo si innesti su qualcosa di già esistente, per esempio quando compare il verbo *faṭara*, letteralmente «dividere», in riferimento

¹ Cfr. Cor., II, 117; III, 59; VI, 72; XVI, 40; XIX, 35; XXXVI, 82; XL, 68.

² Cfr. ad esempio Cor., XVI, 40.

³ Cfr. *Il Corano*, Introduzione, traduzione e commento di A. BAUSANI, Milano 1988.

al cielo e alla terra.⁴ Ancora, il v. 30 della Sura XXI parla di una «massa confusa» (*ratq*) – da intendersi qui nel senso di «insieme di più cose»⁵ – che viene separata da Dio: «Non vedono dunque gli empi che i cieli e la terra erano un tempo massa confusa e noi li abbiām separati, e dall’acqua abbiām fatto germinare ogni cosa vivente? ...». Più in generale, dal Corano si deduce una creazione avvenuta in sei giorni dalla dissociazione del *ratq*, da cui Dio avrebbe estratto sette terre e sette cieli. Prima della creazione, inoltre, Dio è posto nel ‘*amā*’.⁶ Le varie fasi del processo creativo appaiono nel Corano anche diversificate per dignità. Al v. 57 della Sura XL leggiamo infatti: «Certo la creazione dei cieli e della terra è cosa più grande della creazione degli uomini ...». Vi si sottintenderebbe che Dio avrebbe impiegato due giorni per creare i cieli e la terra, e solo l’ultima ora del venerdì per creare l’uomo.⁷

Le sfumature della terminologia connessa al «creare» sono, peraltro, assai variegate. Così, la radice *kh-l-q* contiene in sé diverse idee: 1) quella della «determinazione delle proporzioni»;⁸ 2) quella della «produzione» (*inshā’*) di qualcosa senza ricorso ad alcun modello;⁹ 3) quella del «foggiare», cioè del determinare *a priori* quel che si vuole compiere.¹⁰

La radice *b-r-* ‘ sottintende invece anche l’alterità di Dio rispetto alle altre cose e, rispetto a *kh-l-q*, indicherebbe non solo il «creare», ma altresì il differenziare da parte di Dio le cose l’una dall’altra in qualità e forma.¹¹

La radice *b-d-* ‘, invece, ha in sé l’idea di «novità», e si riferirebbe quindi agli intelligibili piuttosto che ai sensibili, ai semplici là dove *kh-l-q* si riferirebbe ai composti. Sebbene tale spiegazione sia tratta da uno studio del lessico filosofico piuttosto che teologico¹² (questa radice sarà, in effetti, usata piuttosto dai filosofi, e con

⁴ Cfr. Cor., VI, 14 e 79; XII, 101; XIV, 10; XXI, 56; XXXV, 1; XXXIX, 46; XLII, 11.

⁵ Cfr. A. STRAFACE, *L’origine del mondo nel pensiero islamico dei sec. X-XI*, Napoli 1996, p. 20, nota 24.

⁶ Cfr. *Encyclopédie de l’Islam*, IV, Leiden 1990², s.v. «khalq».

⁷ Cfr. A. STRAFACE, *L’origine del mondo*, p. 23 e nota 33.

⁸ Cfr. *ibidem*, p. 29 e note 1 e 2.

⁹ Cfr. la testimonianza del filologo al-Anbarī (X sec.), per cui si veda A. STRAFACE, *L’origine del mondo*, pp. 29-30.

¹⁰ *Ibidem*, p. 30, nota 6.

¹¹ *Ibidem*, p. 29, nota 3.

¹² *Ibidem*, p. 31, che si appoggia sull’analisi della terminologia filosofica svolta per Avicenna da A.M. Goichon.

varietà di significati), possiamo aggiungere che proprio a commento della terminologia coranica i filosofi chiariranno che *kh-l-q* indica la creazione «da qualche cosa», mentre *b-d-* la creazione «dal nulla».¹³

Tale interpretazione potrebbe essere confermata dal fatto che quando nel Corano si esprime il concetto di «Creatore» nel participio di IV forma *badī'* – e notiamo, solo due volte, in II, 117 e in VI, 101 – esso è sempre accompagnato all'oggetto «cieli e terra». Quando, invece, si usa il participio di I forma *khāliq*, attestato numerose volte nel Corano,¹⁴ esso (quando non sta isolatamente a indicare appunto l'attributo divino) è sempre accompagnato o da un oggetto, o dalla particella *min*, «da». Questo tipo di «creare», dunque, indicherebbe 1) il «formare qualcosa da qualcos'altro» (come l'uomo dal fango in Cor., XXXII, 7 o 2) il «foggiare qualcosa» (come il grumo di sangue dalla goccia di sperma in Cor., XXIII, 14); non possiamo tuttavia esimerci dall'osservare che, quando è unito al comando «sii», anch'esso potrebbe esprimere proprio la creazione dal nulla.¹⁵ Nonostante questa riserva, sembrerebbe comunque che a *khāliq* si possano collegare sia una sorta di processo creativo «temporale», sia la ponderazione e la volontà divine. Tali elementi appaiono invece assenti dalla forma *badī'*, che potrebbe avere il senso di «colui che per primo dà origine» al cielo e alla terra. Questo «cielo» e questa «terra» andrebbero poi intesi alla lettera, come gli oggetti particolari indicati da tali nomi¹⁶ e differenziati, come s'è visto, dalla creazione dell'uomo. Invece, il cielo e la terra che compaiono nella locuzione «*khalāqa al-samawāt wa 'l-arḍ*»¹⁷ alluderebbero al mondo in generale – cielo, terra e ciò che sta in mezzo a loro, dice in effetti in simili contesti il Corano.¹⁸

¹³ Così ad esempio gli *Ikhwān al-Ṣafā'* che, nell'*Epistola sulle opinioni e le religioni*, quarantunesima della loro enciclopedia, tornano due volte sul problema, distinguendo prima fra «creato» (*makhlūq*) e «fabbricato» (*maṣnū'*) e fra «inventato» (*mukhtara'*) e «instaurato» (*mubda'*), e poi fra «creato» (*makhlūq*) e «instaurato» (*mubda'*). Cfr. M. GHĀLIB (ed), *Rasā' il Ikhwān al-Ṣafā' wa Khullān al-Wafā'*, III, Beirut 1947, 4 voll., pp. 472, 21-473, 3 e 517, 14-22. Per la traduzione si veda C. BAFFIONI, *L'Epistola degli Ikhwān al-Ṣafā' «Sulle opinioni e le religioni»*, Napoli 1989, pp. 149 e 196-197.

¹⁴ Cfr. Cor., VI, 102; XIII, 16; XV, 28; XXXV, 3; XXXVIII, 71; XXXIX, 62; XL, 62 e LIX, 24.

¹⁵ Cfr. Cor., III, 47 e XVI, 40 e A. STRAFACE, *L'origine del mondo*, p. 30.

¹⁶ Cfr. A. STRAFACE, *L'origine del mondo*, p. 36.

¹⁷ Cfr. ad esempio Cor., VI, 1.

¹⁸ Cfr. Cor., XV, 85; XXI, 16; XXV, 59; XXX, 8; XXXII, 4; XXXVIII, 27; XLIV, 38; XLVI, 3; L, 38.

Già da questi pochi dati si chiarisce bene la connotazione di quello che I.R. Netton ha felicemente indicato come il «paradigma coranico della creazione», secondo cui Dio crea dal nulla e agisce direttamente e nel tempo, guidando l'uomo e, in ultima analisi, facendo in modo che lo si possa conoscere tramite il Suo creato.¹⁹ Numerosi e variegati furono i racconti della creazione elaborati sulla base del Libro sacro da teologi, storici e poligrafi, come pure nella tradizione profetica (*hadīth*). Non è tuttavia questo il luogo ove soffermarci su tale argomento; segnaliamo invece almeno alcune delle problematiche suscitate intorno al processo della creazione divina già dal Testo sacro.

Anzitutto, il fatto stesso che Dio ordini «sii» presuppone qualcosa cui il «sii» è rivolto. Qualcosa dunque di preesistente? Se così fosse, il comando divino sarebbe da intendersi nel senso di un invito, rivolto alla cosa cui Dio parla, a «diventare altro» da quel che essa è. Ma presupporre una simile «cosa» significherebbe asserire che, prima della creazione, Dio non era solo, se non, addirittura, implicare una sorta di dualismo. Per confermare che, invece, prima della creazione Dio era solo, i sostenitori della *creatio ex nihilo* sostennero che il comando divino andava inteso metaforicamente.

Anche così, tuttavia, ci si domandò perché Dio creò «solo a un certo momento», e non prima. Prima di quel momento era forse impotente? Ha cambiato idea? E per quale motivo? D'altro canto, anche parlare di creazione «dal nulla» comporta difficoltà. Gli stessi rischi visti prima, di dualismo e forse addirittura di eternalismo, si ripresentano infatti ove si parlasse di nulla come *ma'dūm*, ovvero come un «nulla sostantivizzato» – anche se il Corano, proprio per eliminare il rischio che si intenda il nulla come alcunché di sussistente in positivo, sottintende che il mondo fu creato *ba'd an lam yakun*, «dopo che non era» ed usa, in un caso, la locuzione *min ghayr shay'in*, «da non cosa».²⁰

3. La posizione dei teologi ortodossi

Quelle che abbiamo ora ricordato sono, per di più fortemente semplificate, solo alcune delle problematiche sulle quali si focalizzò

¹⁹ Cfr. I.R. NETTON, *Allah Transcendent. Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, Richmond (U.K.) 1989.

²⁰ Cfr. Cor., LII, 35.

la speculazione teologica nelle sue varie componenti, ash'arita e mu'tazilita. Il dibattito nacque ben presto, e fu ulteriormente rafforzato dall'introduzione della logica aristotelica.

Per continuare nella nostra selezione tematica sottolineeremo ancora, preliminarmente, che la concezione coranica della creazione prescinde da qualsiasi causalità secondaria, presupponendo l'assoluta libertà, potenza e volontarismo divini (col che, naturalmente, nell'opera divina viene posto in discussione anche il finalismo). Questo ci consente di comprendere perché, per spiegare il processo creativo continuando nella radicalizzazione degli attributi divini della potenza e della volontà, la teologia ortodossa optò per un recupero dell'atomismo greco, elaborandolo in una forma occasionalistica che precede di secoli quella, a noi ben più familiare, di un Malebranche. Non è questo il luogo ove ricordare che l'idea non solo delle dottrine, ma della stessa identità dei formulatori dell'atomismo antico era per gli Arabi alquanto confusa.²¹ Certo è che i teologi ortodossi negano agli atomi densità autonoma propria, come pure il movimento necessario. Secondo la loro formulazione, Dio crea gli atomi momento per momento (le fonti riferiscono che tale creazione avviene in quanto Dio «divide fino a un certo punto» una non meglio identificata «materia»), e momento per momento, ponendoli in movimento, li associa, dando quindi origine alle singole cose; quando vuole, poi, li dissocia, determinandone la fine. Per porre gli atomi in esistenza, Dio deve far loro inerire, attraverso l'incessante esercizio della Sua volontà, l'attributo di *baqā'*, «permanenza», e quando vuole farli perire deve far loro inerire l'opposto accidente di *fanā'*, «annullamento». Una conseguenza importante di tale processo è che, dopo la creazione, Dio non sarà mai più solo, in quanto, anche per annullare l'ultimo atomo da Lui creato, dovrebbe fargli inerire l'accidente di *fanā'*, per distruggere il quale dovrebbe fargli inerire un nuovo accidente di *fanā'*, e così all'infinito.

All'interno di una simile visione, viene completamente annullata la possibilità di «cause seconde», anzi, è messa in crisi la stessa nozione di causalità, considerata come una formulazione fittizia, conseguente all'abitudine di vedere un evento B susseguirsi sempre a un evento A. Ma essendo Dio assolutamente libero, nulla Gli

²¹ Sugli antecedenti greci delle varie forme di atomismo in Islam e sugli sviluppi dell'atomismo in particolare nella teologia cfr. C. BAFFIONI, *Atomismo e antiatomismo nel pensiero islamico*, Napoli 1982, e A. DHANANI, *The Physical Theory of Kalām. Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilī Cosmology*, Leiden - New York - Köln 1994.

impedirebbe, se volesse, di interrompere tali concomitanze di eventi. Dunque, già dall'VIII-IX secolo è anticipata nell'Islam anche la critica humiana del concetto di «causa»,²² e la scelta da parte dei teologi ortodossi in favore di una posizione filosofica radicalmente avversata da Aristotele²³ si spiega appunto con il loro intento di confutare, dello Stagirita, la definizione e la stessa legittimazione della filosofia come «ricerca delle cause». ²⁴

I filosofi²⁵ ripresero, e variamente approfondirono, le difficoltà connesse alla comprensione del processo creativo descritto nel Corano. Ma un'articolata risposta alle obiezioni rivolte all'ipotesi creazionistica venne in primo luogo, e in termini rigidamente filosofici, dal sistematizzatore dell'ortodossia ash'arita, il celebre Abū Ḥāmid al-Ghazālī (1058-1111).

Egli distinse: 1) la posizione di Aristotele e della maggioranza dei filosofi, secondo i quali il mondo era eterno; 2) quella di Platone, che lo poneva creato nel tempo; e 3) quella di Galeno, che sospendeva il giudizio a riguardo. Più in particolare, dice al-Ghazālī, a favore dell'eternalismo i filosofi presentano quattro argomenti:

1. quello della «preponderanza»: per quale motivo Dio sarebbe stato spinto, ad un certo momento, a creare piuttosto che a non creare? E perché prima non poteva e poi poté? Per ovviare a tali inconvenienti si deve postulare che il mondo è l'eterno effetto dell'eterno volere di Dio;

2. l'argomento della «natura di tempo e spazio»: se si ammettesse che il mondo è creato in un momento finito del tempo da una volontà eterna, significherebbe che il mondo è preceduto da un tempo infinito, il che implicherebbe che Dio agisce in modo necessario e che la sua natura è immutabile. Secondo i filosofi, la «priorità» di Dio può essere o essenziale (come la precedenza del due da parte dell'uno) o temporale. Ma nel primo caso Dio e mondo dovranno essere o entrambi eterni o entrambi temporali; nel secondo, si asserirebbe che l'esistenza del mondo sarebbe preceduta da un tempo in cui esso non esisteva, e che si sarebbe poi concluso, pur essendo coeterno a Dio;

²² Un parallelismo fra le formulazioni atomistiche islamiche e quelle del pensiero occidentale è svolto nel recente studio di D. PERLER - U. RUDOLPH, *Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*, Göttingen 2000.

²³ Aristotele critica l'atomismo ad esempio in *De gen. et corr.*, 316a25 ss.

²⁴ Cfr. ad esempio il celebre contesto di *Phys.*, 194b16.

²⁵ Ci riferiamo qui ai cosiddetti *falāsifa*, cioè a quei pensatori che si consideravano maggiormente influenzati dalle dottrine greche.

3. l'argomento della «possibilità logica»: l'eterna possibilità del mondo è incontrovertibile (in caso contrario, esso sarebbe impossibile, il che però è falso perché il mondo esiste); ma essa è anche assurda perché restringerebbe l'assoluta libertà divina; inoltre «possibilità eterna» significa «possibilità in atto», cioè che il mondo è eterno;

4. l'argomento della «possibilità materiale»: secondo i filosofi la «possibilità» inerisce alla materia, che però dev'essere eterna, o altrimenti il «possibile» le preesisterebbe, e dunque sarebbe «attuale», mentre solo l'unione tra materia e forma è originata.

Per al-Ghazālī, naturalmente, l'eternalismo, oltre a contrastare ai contenuti coranici, implicherebbe una limitazione nel potere divino. Nel dettaglio, così egli risponde a queste argomentazioni:

1. il mondo è creato dal nulla nel passato, ma non ha senso pensare a un «prima» e a un «dopo» per Dio, essendo esso frutto di una scelta arbitraria di Dio;²⁶

2. al-Ghazālī accoglie la prima accezione di «precedenza», che però va intesa solo nel senso che Dio esisteva, e il mondo non ancora;

3. egli accoglie l'idea dell'«eternamente possibile», ma nega che esso sia in atto: la creazione del mondo fu realizzata in atto da Dio nel tempo;

4. secondo al-Ghazālī, si confonde qui la «possibilità logica» con la «potenzialità»: la prima non implica l'esistenza in atto di alcun sostrato (essendo un mero concetto mentale, come pure l'impossibilità), mentre la potenzialità riguarda solo oggetti particolari posti nel tempo.²⁷

4. *L'opzione emanatistica dei filosofi*

Ma veniamo ora alle posizioni proprie dei filosofi. Oltre alle difficoltà concettuali connesse al creazionismo, essi dovevano affrontare quelle dell'eternalismo che, postulando l'eternità del mondo, reintroduceva un dualismo inconciliabile con l'idea dell'assoluta

²⁶ La scelta di Dio, infatti, non è determinata, al contrario di quella dell'uomo che, esemplifica al-Ghazālī, deve scegliere fra due datteri identici, o altrimenti morirà di fame.

²⁷ Questi concetti sono articolatamente approfonditi in I.A. BELLO, *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy. Ijmā' and Ta'wīl in the Conflict between al-Ghazālī and Ibn Rushd*, Leiden - New York - København - Köln 1989.

unità divina: d'altra parte, essendo alla base della fede islamica, tale idea non poteva in alcun modo essere messa in discussione. In effetti, con la sola eccezione di Muḥammad ibn Zakariyyā' al-Rāzī († ca. 925),²⁸ i filosofi ambirono a presentarsi quasi sempre quali membri della comunità (*umma*) islamica, anche quando le loro dottrine avrebbero potuto destare (o, di fatto, destavano) non poche perplessità in merito alla loro ortodossia.²⁹

Nel IX secolo, la filosofia greca aveva ormai acquisito pieno diritto di cittadinanza fra le scienze musulmane,³⁰ e i filosofi individuarono nella soluzione emanatistica una spiegazione dell'origine del mondo che sembrava mediare entrambe queste *impasse*.³¹

Alla base di tale opzione sta una scelta concordistica, che affondava le radici nelle molteplici trasformazioni ideologiche e dottrinali avvenute a carico del pensiero greco classico nei primi cinque secoli dell'era cosiddetta «giudaico-cristiana». I filosofi musulmani avevano cercato di riprodurre in un quadro coerente in se stesso il patrimonio classico di Platone e Aristotele, che perveniva loro profondamente modificato dai commentatori neoplatonici, e che essi dovevano poi conciliare con i dettami della loro religione.

L'interpretazione plotiniana del *Parmenide* aveva posto le basi per la teorizzazione delle tre ipostasi: l'Uno, trascendente e assoluto; l'Intelletto, che introduceva il rapporto uno-molti; l'Anima,

²⁸ Cfr. su di lui e sulla sua filosofia A. BAUSANI, *Un filosofo «laico» del Medioevo musulmano: Abu Bakr Muhammad ben Zakariyya Razi (o Rhazes, n. 850 - m. 923 o 925)*, Roma 1978.

²⁹ In effetti l'accusa di *kufṛ*, termine comunemente reso con «miscredenza» (*takfīr*), avrebbe comportato per ciò stesso l'esclusione dall'ambito politico, sociale e civile della comunità. Ricordiamo che per *kufṛ* si intende precisamente la negazione dello statuto speciale del Profeta, inevitabile conseguenza dell'assunzione, da parte del filosofo, di posizioni in disaccordo con l'*ijmā'* o «pronunciamento unanime» dei dotti aventi titolo a deliberare sull'interpretazione del Testo sacro. La soluzione di Averroè, il più fedele dei pensatori musulmani ad Aristotele, nella sua celebre opera *Faṣl al-maqāl*, fu quella di estendere appunto ai filosofi (nei quali egli ravvisa i *rāsikhūna fī 'l-'ilm*, lett. i «saldi nella scienza» di Cor., III, 7) la conoscenza del *ta'wīl* (o «interpretazione allegorica») dei versetti oscuri, riservata, nella lettura tradizionale di tale versetto, solamente a Dio; cfr. la traduzione del passo pertinente in AVERROÈ, *L'accordo della Legge divina con la filosofia*, traduzione, introduzione e note a cura di F. LUCCHETTA, Genova 1994, pp. 131-132.

³⁰ Cfr. su questi argomenti, e secondo un'interpretazione ampiamente innovativa, il recente libro di D. GUTAS, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society (2th-4th/8th-10th centuries)*, London - New York 1998; trad. it. *Pensiero greco e cultura araba*, Torino 2002.

³¹ Per i primi sviluppi del pensiero islamico in rapporto alla filosofia tardo-antica cfr. C. D'ANCONA COSTA, *La casa della sapienza. La trasmissione della metafisica greca e la formazione della filosofia araba*, Milano 1996, con ampia bibliografia.

che era uno-e-molti insieme; e proprio il modello emanatistico Uno-Intelletto-Anima-Natura sarà, sia pur variamente, recuperato dai «neoplatonici» musulmani.³²

Ma i filosofi musulmani raccolsero pure l'eredità giudaica, combinando con le posizioni desunte delle *Enneadi* alcune dottrine di Filone di Alessandria, il quale aveva a sua volta già cercato di conciliare il creazionismo biblico con le idee timaiche. Una divinità assolutamente trascendente poteva essere compresa solo attraverso il suo atto, il cosmo, che coincideva con i modelli razionali di tutte le cose. «Luogo delle idee» era per Filone il *Lògos*, culmine del potere divino, nello stesso tempo Dio e il primo degli esseri sapienti e perfetti da Lui creati, attraverso cui era formato il mondo visibile.

Presso i filosofi musulmani, il *kun* coranico diverrà proprio una rielaborazione di quel *Lògos*. Il pensiero islamico dunque «filosoficizzò» il processo creativo, immaginandolo come un'infusione nella materia di forme che Dio possedeva in atto nel proprio intelletto. Nel momento in cui le dottrine dei filosofi classici confluiscono con quel che il mondo islamico conosce delle *Enneadi*, l'Intelletto, già coincidente con i modelli razionali di tutte le cose, diviene il principio produttore del cosmo.

In tale fusione, per quanto riguardava Platone, confluirono, sincretisticamente elaborate, anche le dottrine del *Fedro* e del *Timeo*. Le idee platoniche vennero quindi considerate non solo come i veri esseri, ma anche come i modelli causali del sensibile. Nello stesso tempo, però, esse diventavano l'oggetto di pensiero del *noûs*, la cui prima origine era pur sempre il Motore Immobile del libro XII della *Metafisica*. A fronte dell'insufficienza della teoria platonica a garantire il movimento, tale Motore sempre in atto, che muoveva rimanendo immobile essendo inoltre eterno, unico e dotato di potenza infinita, poteva peraltro ben spiegare anche l'attività architettonica del Demiurgo platonico. Quest'ultimo infine, sulla base del commento di Proclo, racchiudeva ora in sé per gli Arabi anche bontà perfetta e intellettualità.

Ma il recupero delle posizioni neoplatonizzanti fa sì che al di là dell'Intelletto sia ora posto l'Uno, che conferisce unità alle forme – e vale la pena di ricordare ancora una volta che l'attributo principale

³² È tuttavia necessario accennare che, se guardato in dettaglio, il loro «neoplatonismo», peraltro variamente diversificato da caso a caso, ben poco condivide, dal punto di vista dei contenuti e più ancora da quello degli intenti, col «neoplatonismo» greco.

del Dio islamico è l'unità –, essendo assimilato al Sommo Bene della *Repubblica* ed esentato persino dal pensiero di se stesso. Il Motore Immobile di Aristotele finisce dunque per trovarsi in posizione subordinata, pur continuando a presentare le caratteristiche attribuitegli dal suo primo formulatore. In terza posizione abbiamo infine l'Anima Universale del neoplatonismo, nella quale sono però confluite l'Anima del *Timeo* e quella delle *Leggi*.

Sarà a questo punto evidente che le posizioni dei filosofi si differenziano da quelle dei teologi in primo luogo in quanto essi, per comprendere e descrivere le modalità del processo creativo, focalizzano l'attenzione, piuttosto che sull'onnipotenza e la volontà, su un altro attributo divino, quello della scienza; e in secondo luogo perché, benché anch'essi recuperino la terminologia coranica, mirano a garantire proprio la concezione della filosofia come «ricerca delle cause». Non è possibile entrare nel dettaglio delle cosmologie filosofiche islamiche. Ricorderemo solo che il supporto scientifico delle varie elaborazioni emanatistiche è l'universo tolemaico, che esemplificava radicalmente la ben più complessa formulazione aristotelica, essendo basato sull'esistenza di nove sfere celesti corrispondenti ai sette pianeti allora conosciuti (Saturno, Giove, Marte, Sole, Venere, Mercurio e Luna), oltre alla Sfera Omnicomprensiva e a quella del Cielo delle Stelle fisse.

Alla base dei processi emanatistici c'è una sorta di «sdoppiamento» della Causa Prima, posta al di là delle Sfere celesti che, possedendo in atto in se stessa tutte le idee, si «obiettivizza» come Primo Intelletto. E anche le successive ipostasi si originano attraverso l'attività del pensiero: dunque, nelle cosmologie islamiche l'ontologia è strettamente fusa alla gnoseologia.

Naturalmente, gli avversari ortodossi di tali concezioni videro in questa obiettivazione un ritorno del dualismo, che non solo era ritenuto infirmare l'assoluto monoteismo musulmano, ma, altresì, l'antico principio plotiniano per cui *ex uno non fit nisi unum*. Un ulteriore punto debole della soluzione emanatistica, inoltre, viene ravvisato nel fatto che il processo emanativo avviene non per scelta, ma per necessità: il che pone a rischio un altro dei cardini della concezione coranica, quello della libertà divina. Più precisamente, al-Ghazālī³³ sottolineò che il «passaggio» dalla Causa Prima (o

³³ Nel *Tahāfut al-falāsifa* al-Ghazālī attaccò, com'è ben noto, non tanto Aristotele, quanto i suoi immediati predecessori, i *falāsifa* musulmani al-Fārābī e Avicenna.

Essere Necessario) alla Prima Intelligenza derivava in queste dottrine dalla dualità intrinseca al «non-poter non-essere» attribuita a Dio; né d'altronde si spiega la pluralizzazione dei mondi che segue alla Decima Intelligenza. E ancora: se l'unione di materia e forma necessita di una causa, essa non sarà una, il che implicherà un regresso all'infinito; d'altra parte, un principio semplice in sé non è in grado di spiegare il resto. Infine, se le rotazioni delle sfere sono postulate come eterne, dovranno essere infinite, ma le leggi che le regolano l'una rispetto all'altra debbono portare alla conclusione che il numero delle varie rotazioni non può non essere pari o dispari, cioè finito.

La rappresentazione più vicina allo schema emanatistico greco è forse quella degli Ikhwān al-Ṣafā', i cosiddetti «Fratelli della Purità», autori della più antica e vasta enciclopedia delle scienze del mondo musulmano, che anticipa di almeno tre secoli le maggiori dell'Occidente latino.³⁴ Già in essi si trova una complessa terminologia che ritroveremo, differenziata, presso gli altri sostenitori di teorie emanatistiche. Il termine più diffuso per indicare l'emanazione è comunque *fayḍ*.

I due più famosi esponenti musulmani dell'emanatismo, al-Fārābī († 950) e Avicenna (980-1037), complicano, moltiplicandola, l'attività di pensiero dell'Intelletto. Più precisamente, tale attività è duplice in al-Fārābī, triplice, invece, in Avicenna.

In al-Fārābī, la Prima Intelligenza pensa due pensieri: una volta la Prima Causa, e una volta se stessa. Dal pensiero della Prima Causa procede necessariamente una Seconda Intelligenza, dal pensiero di se stessa procede la Prima Sfera, quella Omnicomprensiva. Ugualmente la Seconda Intelligenza, col suo duplice pensare la Prima Intelligenza e se stessa, dà luogo a una Terza Intelligenza e a una Seconda Sfera, quella del Cielo delle Stelle fisse, e così fino alla Nona Intelligenza, che muove la Sfera della Luna. Questa dà luogo alla Decima Intelligenza, nella quale viene identificato l'intelletto attivo del *De anima* aristotelico,³⁵ mentre all'interno della Sfera della Luna troveremo il mondo della generazione e della corruzione.

³⁴ L'ipotesi attualmente più accreditata è quella che colloca la versione attuale delle Epistole ikhwaniane agli ultimi decenni del X secolo. Un recente inquadramento delle enciclopedie arabo-islamiche e occidentali si trova nell'opera di S. HARVEY (ed), *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, Dordrecht 2000.

³⁵ Il luogo di riferimento è il celebre e controverso *De an.*, 430a10-25.

Avicenna introduce una ulteriore, preliminare distinzione fra necessario e possibile, e individua nella Causa Prima-Dio il solo essere in sé necessario, nel quale cioè essenza ed esistenza coincidono. Tutti gli altri esseri sono in sé possibili (in quanto contingenti, l'esistenza dev'essere loro conferita da altro), ma possono essere considerati necessari appunto rispetto alla loro causa. Così, Avicenna può individuare tre, e non due, aspetti nel pensiero di ciascuna Intelligenza. Dalla Prima Intelligenza dunque procedono necessariamente: in quanto pensa la Prima Causa, una Seconda Intelligenza; in quanto pensa se stessa come necessariamente esistente dalla Prima Causa, l'Anima della Sfera più esterna; e in quanto pensa se stessa come possibile in sé, il Corpo della Sfera più esterna. Similmente la Seconda Intelligenza, col suo triplice pensiero, emana la Terza Intelligenza e l'Anima e il Corpo della Seconda Sfera, e così via fino alla Decima, che anche per Avicenna è l'Intelletto Agente che governa le nostre anime. Ma mentre al-Fārābī non riusciva a postulare la derivazione, dalla Decima Intelligenza, di un corpo, un'anima e un'ulteriore intelligenza che avrebbero dovuto essere rispettivamente il corpo del mondo sublunare, la totalità delle anime in esso esistenti e l'intelletto del mondo sublunare, la simmetria è totale in Avicenna. Da lui, l'Intelletto Agente è presentato come causa emanatrice 1) della materia del mondo sublunare, 2) delle forme naturali che appaiono nella materia, e 3) come causa dell'attualizzazione dell'intelletto umano. Tuttavia, nemmeno per Avicenna il processo continua all'infinito, e abbiamo stavolta una spiegazione: di mano in mano che le sfere si succedono l'una all'altra, la forza degli Intelletti diminuisce, e l'Intelletto Agente non è più in grado di emanare entità analoghe a quelle emanate dalle Intelligenze precedenti.³⁶

Ecco dunque come, per tornare al disegno storiografico di Netton, i filosofi si sono progressivamente allontanati dal «paradigma coranico» della creazione. Per loro, infatti, a) Dio non crea ma emana; b) non agisce nel tempo; c) è estraneo al processo di creazione; d) è al di sopra di ogni pensiero, definizione e immaginazione umana.

³⁶ Cfr. su questi temi H.A. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford 1992.

5. Le radicalizzazioni degli «estremisti»

Le formulazioni dei filosofi, soprattutto negli ultimi due degli aspetti sopra elencati, sono ulteriormente riprese e approfondite nelle dottrine più estremistiche dell'Islam, quelle che, per un curioso paradosso, appartengono ai cosiddetti «propagandisti», che caratterizzano l'epoca dell'ismailismo fatimide. Una volta attuato politicamente l'ideale sciita, i Fatimidi avevano rinunciato a una conversione in massa delle popolazioni assoggettate, avviando però una capillare rete di affiliazione individuale da parte di sapienti che viaggiavano su disposizione del califfo in tutto l'impero, e soprattutto nelle regioni della Persia e dell'Asia centrale. Per raggiungere i loro scopi, questi propagandisti svilupparono sistemi dottrinali elaborati in termini esclusivamente filosofici, di grande rilevanza teoretica.

Parlando in generale, si può dire che essi fondono tre diverse matrici di pensiero:

- 1) le dottrine sciite che sono a fondamento dell'ismailismo;
- 2) le dottrine dei filosofi antichi e dei loro seguaci musulmani;
- 3) le dottrine dei teologi mu'taziliti, soprattutto per quel che concerne la loro «teologia negativa».³⁷

³⁷ La loro radicale asserzione dell'unità divina indusse i Mu'taziliti (una corrente teologica che più di ogni altra portò alle estreme conseguenze l'indagine razionale sui contenuti della fede) a interpretare gli attributi divini solo *via remotionis*, attraverso il *tanẓīh* (letteralmente: «dichiarare qualcuno al di sopra di qualcosa», che doveva eliminare ogni rischio di antropomorfismo nella connotazione della divinità). Gli avversari interpretarono però questa iniziativa nel senso di un *ta'ẓīl*, cioè di uno «spogliare» Dio di qualunque qualificazione, riducendo gli attributi a puri nomi. Più esattamente, i Mu'taziliti riconoscevano solo gli attributi «dell'atto» (ad esempio *qādir*, «potente», *'ālim*, «sapiente», *khāliq*, «creatore»), mentre rifiutavano quelli dell'essenza: non si può, cioè, secondo loro, ammettere in Dio una «scienza», una «potenza», una «vita» e così via, in base al principio anche *ash'arita* per cui ogni aggettivo ha una *'illa* («causa»), cioè la sostanza ad esso corrispondente: ad esempio, «sapiente» ha una «scienza», «potente» una «potenza» e così via, il che avrebbe «moltiplicato» gli enti eterni accanto a Dio. Abū 'l-Hudhayl († 840-841) aveva però fatto *coincidere* con Dio la scienza, la potenza e gli altri attributi: di conseguenza, i due principi venivano affermati e contemporaneamente negati; donde altri Mu'taziliti furono costretti ad asserire che Dio conosce «ma non per una conoscenza», è potente «ma non per una potenza» e così via. Per risolvere il problema di come un'entità assolutamente unica potesse avere qualitativi diversi un altro mu'tazilita, Abū Hāshim al-Jubbā'ī († 933, contemporaneo dunque di al-Ash'arī) propose la teoria degli *aḥwāl* («stati»), che avrebbero potuto legittimare in Dio gli aggettivi ad essi corrispondenti. In tal modo, cioè, conoscenza, potenza e così via avrebbero potuto considerarsi come «stati» in Dio, non veramente esistenti, ma pure in qualche modo dotati di una loro realtà ontologica.

Veniamo dunque alle formulazioni che tali propagandisti danno del concetto di «creazione». Ricorderemo anzitutto che essi elaborano dottrine formatesi nell'oscura fase del proto-ismailismo, che danno un'interpretazione allegorica del «kun» coranico, dal quale si postula creato l'universo. Qui, ricorderemo solo che dalle due lettere che compongono la parola *kun* si immaginano venire, per duplicazione, i due principi originari, *kūnī* e *qadar*, il primo femminile e il secondo maschile. Il *kūnī* fu formato dal «fiat»; quindi Dio gli ordinò – essendo esso un demiurgo dotato di poteri creativi –, di creare il *qadar*, la «predestinazione». Contemporaneamente, il *kūnī* creò anche i sette *karūbiyyūn*, corrispondenti ai Cherubini dell'angelologia giudaico-cristiana. Così, la coppia primeva produsse un'eptade di lettere, KUNI-QDR, chiamate «le lettere sublimi». Le lettere produssero i nomi, o le parole, corrispondenti alle cose create. Siamo dunque in presenza di una cosmogonia mitologica di tipo cabalistico.³⁸

Riguardo poi alla modalità in cui la creazione si attua, anche i propagandisti, più di secolo dopo, adotteranno uno schema di tipo neoplatonizzante, a cominciare da Muḥammad b. Aḥmad al-Nasafī (o al-Nakhshabī), propagandista della Transoxiana († 943). Un esame sia pur cursorio delle dottrine del primo dei due maggiori propagandisti ismailiti, Abū Ya'qūb al-Sijistānī,³⁹ contemporaneo di al-Fārābī, mostra come egli sia più vicino addirittura dei filosofi alle formulazioni originali.

Al-Sijistānī tese a radicalizzare al massimo la trascendenza, e quindi l'inconoscibilità di Dio. Egli non solo nega legittimità a una teologia positiva, che avrebbe esiti necessariamente antropomorfistici, ma altresì a quella negativa, che secondo lui sarebbe una forma di antropomorfismo mascherato.

Il processo emanativo viene fatto cominciare con l'*ibdā'* («instaurazione»), che si compie attraverso la parola divina (*kalima*).

³⁸ Su queste dottrine si veda F. DAFTARY, *The Ismā'īlīs. Their History and Doctrines*, Cambridge 1990, in particolare pp. 141-143.

³⁹ Ben pochi dettagli sono noti della sua vita, a parte un suo passaggio a Baghdād nel 934, dopo il compimento del pellegrinaggio alla Mecca; anche la data della sua morte è sconosciuta. Probabilmente, fu fatto giustiziare dal saffaride Khalaf b. Aḥmad, governatore del Khurāsān. Su Sijistānī cfr. P.E. WALKER, *Early Philosophical Shiism. The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī*, Cambridge 1983; dello stesso autore si vedano anche *The Wellsprings of Wisdom. A Study of Abū Ya'qūb al-Sijistānī's Kitāb al-Yanābī' Including a Complete English Translation with Commentary and Notes on the Arabic Text*, Salt Lake City 1994, e *Abū Ya'qūb al-Sijistānī: Intellectual Missionary*, London - New York 1996.

In quanto prodotto dell'*'ibdā'* l'Intelletto, presentato come unico ed eternamente pensante, è detto *al-mubda' al-awwal*, «il primo instaurato». Nemmeno l'Intelletto, tuttavia, può conoscere Dio – pur avendo conoscenza di ogni altro essere, dal momento che li possiede tutti in se stesso. Altre qualità dell'Intelletto sono la semplicità, la spiritualità e la quiete assoluta, in quanto non manca di nulla.

Dall'Intelletto comincia il vero processo emanativo: causa immediata della seconda ipostasi, l'Anima, esso emana su questa i propri benefici, come il sole la luce. Abbiamo dunque una corrispondenza tra Intelletto e Anima, espressi rispettivamente nei termini di: 1) «precedente» (*sābiq*) e «successiva» (*tālī*); 2) Sole e Luna, e, seguendo una terminologia coranica, 3) «penna» (*qalam*) e «tavoletta» (*lawḥ*); 4) «decreto eterno» (*qadā'*) di Dio e Suo «decreto esistenziato nel tempo» (*qadar*), e così via.

L'Intelletto è anche il modello di tutte le cose (dal che si deduce che al-Sijistānī non accoglie il principio aristotelico dell'astrazione delle forme dalle sensazioni, come fanno invece la maggior parte dei filosofi dell'Islam). In quanto assolutamente unico, inoltre, questo Intelletto non è assimilabile al primo della serie degli Intelletti farabiani.

Quanto all'Anima, essa si caratterizza per molti aspetti in modo opposto all'Intelletto. Infatti, in quanto proveniente da lui come una forma della sua auto-considerazione, è sì parte di esso, ma anche qualcosa di diverso. Di conseguenza, pur essendo una sostanza permanente e non peribile, è caratterizzata da un'incessante mobilità; è un essere vivente che respira, cioè è animato.

Dal momento che l'Intelletto si trova in posizione intermedia fra l'*'ibdā'* e l'Anima, getta sull'Anima un'ombra, la quale diminuisce la parte di luce divina che in essa risiede. L'Anima, quindi, vorrebbe diventare come l'Intelletto, ma è costretta ad attingerlo per stadi successivi e non immediatamente. Per questo, essa diviene la fonte del movimento e del tempo. Il tempo è la vita dell'Anima, che avverte la propria incapacità di raggiungere pienamente quello che cerca.

L'Anima si muove fra il mondo spirituale e quello fisico, e inerisce ai corpi naturali, essendo il creatore immediato dell'esistenza fisica. La terza ipostasi, la Natura, è infatti una forma inferiore di Anima, che in quanto «forza attiva», «principio del movimento» fonda la realtà corporea. Portando in sé i benefici dell'Intelletto, la Natura può essere considerata «intelletto incarnato»: l'Anima,

cioè, converte in forme corporee le «lezioni», gli insegnamenti dell'Intelletto. Ecco come, per al-Sijistānī, la psicologia spiega la fisiologia. In quanto Intelletto incarnato, la Natura dev'essere studiata, in modo che in essa si palesi la presenza dell'Intelletto e si formino dei sapienti che conducano l'uomo alla verità suprema.

In una struttura cosmologica rigidamente rappresentata, l'uomo è la residenza più importante dell'Anima nella Natura. Se ne deduce che mentre, in genere, per i filosofi la parte più nobile dell'uomo è l'intelletto, per al-Sijistānī è l'anima. Tuttavia, nel suo legame con la Natura, l'Anima ha «dimenticato» gli insegnamenti dell'Intelletto: questo rende necessaria la rivelazione della Legge religiosa, espressa dai Profeti.

Vale anche la pena di accennare alla suggestiva rappresentazione sijistaniana della «croce»: rifacendosi esplicitamente al simbolo cristiano,⁴⁰ egli pone al culmine della croce l'Intelletto, alle estremità dei due bracci l'Anima e il Profeta,⁴¹ e alla sua base l'*asās* o «fondamento» (cioè l'*imām*) che, rivelando il significato esoterico del Libro sacro, consentirà all'uomo la risalita verso l'Intelletto. Queste quattro entità sono caratterizzate ognuna da un atto particolare: l'Intelletto dal *ta'yyid* («assistenza»), col quale esso trasmette all'Anima i propri contenuti di pensiero, l'Anima dal *tarkīb* («composizione»), cioè la composizione dei corpi naturali, il Profeta dal *ta'līf* («aggregazione»), un altro tipo di «composizione», quella del Libro sacro attraverso le lettere, e l'*asās* dal *ta'wīl*, o «interpretazione allegorica» del Libro sacro. Ricorderemo anche che secondo al-Sijistānī, sebbene il Corano abbia uno statuto superiore a quello del Profeta essendo «celeste», mentre il Profeta è «terrestre», tuttavia responsabile del Corano è il Profeta, in quanto legislatore: in ciò, il nostro autore è in nettissimo contrasto con la visione corrente dell'Islam. Se ne conclude che il rango più alto non è occupato dal Corano, bensì dalle verità esoteriche che saranno rivelate dall'*asās*. Va anche detto, comunque, che per al-Sijistānī il Profeta è superiore all'*asās*. Tutti i profeti, infatti, sono *asās* (conoscono, cioè, il significato nascosto del loro messaggio), ma non tutti gli *asās* sono profeti (infatti, non tutti promulgano una rivelazione). Se il Profeta tace sull'aspetto esoterico della Rivelazione, è perché, altrimenti,

⁴⁰ Cfr. il § 143 della trentunesima «fonte».

⁴¹ Che si trovano dunque sullo stesso piano dal punto di vista della conoscenza, sebbene, in quanto una, l'Anima sia superiore ai «profeti-legislatori», che sono sette (e cioè Noè, Abramo, Mosè, Gesù, Muḥammad, 'Alī e Muḥammad ibn al-Ḥanafiyya).

nessuno seguirebbe quello essoterico: ma la Legge esiste proprio per regolamentare l'esistenza dell'uomo nel mondo della natura, cioè nel suo essere composto di anima e di corpo.

Anche per l'altro grande propagandista ismailita, il contemporaneo di Avicenna Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī,⁴² Dio è rappresentato in termini rigidamente negativi sul piano epistemologico, sebbene dal punto di vista ontologico la Sua esistenza non possa, ovviamente, essere negata. A Dio non è collegata alcuna funzione causale nei confronti dell'universo, e neppure attributi, che vengono riferiti solo all'ipostasi successiva, quella dell'Intelletto. Inoltre, Dio è assolutamente inconoscibile attraverso qualsivoglia procedimento razionale o intuitivo, e anche ineffabile. Gli si può riferire solo una «doppia negazione» (la negazione di qualsiasi attributo e la negazione di tale negazione), e anche questa solo metaforicamente, a parte i tre nomi *huwa*, *fard* e *mubdi'*. *Huwa* (letteralmente: «egli») nega ogni pluralità; *fard* («unico») indica che Dio è al di là dell'unità; *mubdi'*, infine («instauratore»), gli è attribuito solo retrospettivamente, in relazione al primo instaurato.

Per spiegare la derivazione dei molti da un Uno assolutamente trascendente, anche al-Kirmānī si serve dell'*ibdā'*, che però non intende più, come faceva al-Sijistānī, come un'entità intermedia fra Dio e l'Intelletto, ma solo come uno dei nomi che designano l'Intelletto, in quanto Parola divina creata.

Instaurando l'Intelletto, il Creatore ha instaurato, in un attimo, tutto l'Essere. La radicale innovazione di al-Kirmānī consiste nella duplice visione dell'Intelletto, come unico nell'essenza ma molteplice nelle «annessioni», cioè nel rapporto che ha con gli altri esseri. Sebbene tutti gli attributi siano eternamente presenti nell'Intelletto, ad esso vengono primariamente riferite la vita e l'autosussistenza: in altri termini, al-Kirmānī attribuisce all'Intelletto le qualità del Dio coranico. Quel che, cioè, presso i *falāsifa* avveniva sul piano teoretico a causa di pesanti condizionamenti storici, rischia per gli Ismailiti – mossi in questo da preoccupazioni eminentemente religiose – di comportare una conseguenza paradossale sul piano

⁴² Agente fatimide sotto al-Ḥākim, risiede al Cairo dal 1015 al 1021, ma se ne perdono le tracce dopo la morte del califfo. Forse, si rifugiò nuovamente in Iraq. Cfr. su al-Kirmānī il recente studio introduttivo di P.E. WALKER, *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī. Ismaili Thought in the Age of al-Ḥākim*, London - New York 1999 e la bella e ampia monografia di D. DE SMET, *La quiétude de l'intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī*, Leuven 1995.

della fede, che Allāh si trovi cioè solo al secondo posto nella gerarchia degli esseri, e venga di fatto ad essere concepito come creato.

Anche al-Kirmānī parla di «quiete» dell'Intelletto (*Rāḥat al-'aql* si intitola appunto la sua opera più famosa), date la sua completezza e immutabilità, autarchia e conseguente indifferenza a tutto il resto. Questo Intelletto intende se stesso, essendo ad un tempo anche intelligente e intelligibile, ma non può cogliere né il suo principio, Dio – il che ingenera in lui una forma di insanabile tristezza –, né ciò che da sé procede, ché non gli aggiungerebbe nulla.

Dall'Intelletto derivano per emanazione tutti gli esseri. L'emanazione è vista come il «debordare» della gioia che l'Intelletto prova contemplando se stesso, in un raggio di luce che riesce ad assumere esistenza autonoma. Anche questa derivazione è duplice, riuscendo così finalmente a spiegare l'origine del molteplice dall'uno. Abbiamo ricordato che l'Intelletto, in sé unico, è molteplice per le annessioni. Ebbene: dall'annessione più nobile – cioè dal rapporto Intelletto-intelligente – nasce la Seconda Intelligenza, anch'essa semplice e in atto, mentre dall'annessione meno nobile – il rapporto Intelletto-intelligibile – emana un Intelletto meno nobile, cioè la Terza Intelligenza, che è in potenza e contiene in sé la pluralità (cioè il binomio materia-forma).

La Seconda Intelligenza, a sua volta, non può che produrne un'altra, che possiede tutte le qualità del Primo Intelletto: unica in sé ma molteplice per le annessioni, ne differisce solo per il grado di perfezione, essendo emanata e non instaurata. Questa Quarta Intelligenza non possiede però l'autarchia del Primo Intelletto: per sussistere deve eternamente intelligere la propria causa. Nell'intelligere il Primo Intelletto essa prova una gioia superiore a quella che prova intelligendo se stessa, e fa professione di *tawhīd*; ma riconoscendo l'impossibilità di andare al di là del Primo Intelletto prova tristezza e nostalgia.

Si può ipotizzare che al-Kirmānī identifichi con la Seconda Intelligenza l'Anima Universale, e con la Terza la Natura (o Materia) plotiniane. Ma, come al-Fārābī e a differenza di Sijistānī, egli introduce uno schema decadico: dalla Seconda Intelligenza ne emanano altre sette, incorporee e in atto, simili alla Seconda e da essa differenziate unicamente riguardo all'oggetto delle loro intellezioni (più ci si allontana dalla Seconda Intelligenza, più aumenta il grado di molteplicità delle Intelligenze).

La Terza Intelligenza, l'unica in potenza, per attualizzarsi ha bisogno delle altre Intelligenze. Entra qui in gioco l'elemento della «caduta». Si tratta di una parte ambigua del pensiero di al-Kirmānī (mantenuta tale probabilmente per esigenze di «dissimulazione»), spiegata però dal filosofo tayyibita Ibrāhīm b. al-Ḥusayn al-Ḥāmīdī († 1162). Costui racconta così il «dramma celeste» che si verificherebbe nel sistema di al-Kirmānī: la Terza Intelligenza rifiuta di riconoscere la superiorità della Seconda, e divinizza l'Intelletto. A causa di questo errore, essa resta allo stadio di potenza, è superata dalle altre Intelligenze e si ritrova al decimo posto nella gerarchia. Infine, presa dai rimorsi, professa il vero *tawḥīd*, e le altre Intelligenze ne attualizzano finalmente la potenza. Ma è stata ormai inevitabile la formazione del mondo sublunare, originato dalla materia generata dall'errore della Terza Intelligenza.

Dal punto di vista cosmologico, al-Kirmānī fa corrispondere a ciascuna Intelligenza una Sfera. Le Sfere però, al contrario di quanto accadeva in al-Fārābī, provengono tutte dall'Intelligenza in potenza, e non dalle varie Intelligenze. Anche al-Kirmānī sviluppa una teoria dell'origine del mondo sublunare, determinata dal moto dei corpi celesti (sulla linea, stavolta, di Avicenna) e dall'attività demiurgica della Decima Intelligenza.

Un'evoluzione dal basso verso l'alto viene ravvisata (ancora analogamente ad al-Fārābī) nel mondo sublunare, nel quale l'essere più nobile è l'uomo.⁴³ Grazie alle loro anime, che ne sono il motore, tutti i corpi sublunari tendono a due perfezioni: il mantenersi in esistenza e il passare dalla potenza all'atto, per tornare alla loro origine celeste, al *tawḥīd*. La prima tendenza è innata in tutti gli esseri; la seconda, invece, è concessa solo all'uomo. Per raggiungere la forma più nobile del *tawḥīd*, anche per al-Kirmānī si ha bisogno del Profeta. Sottolineiamo qui una differenza basilare nei sistemi di questi propagandisti rispetto a quelli dei *falāsifa*: per loro, la salvezza non può mai prescindere dalla conoscenza e dall'osservanza della Legge islamica nel suo duplice aspetto, sia essoterico che esoterico;⁴⁴ ai filosofi, invece, interessa soprattutto

⁴³ Un esame più approfondito di queste dottrine mostrerebbe il ruolo rivestito, in tale quadro, da tutto quanto il mondo creato, e non solo dall'uomo: i tre mondi naturali sono infatti disposti secondo una rigida e invalicabile gerarchia, che corrisponde esattamente, rispecchiandoli, ai pensieri dell'Intelletto.

⁴⁴ In questo modo, i propagandisti ismailiti non sono nemmeno passibili dell'accusa di antinomismo, frequentemente rivolta agli 'estremisti' dell'Islam.

trovare una ricerca per via razionale (anche se poi, nella sostanza, essa non diverge da quella insegnata dalla Legge).

Nonostante ciò, però, si riscontrano in tali formulazioni esiti fortemente eterodossi. Infatti, là dove nelle formulazioni filosofiche, ispirate dalla cosiddetta «teologia di Aristotele», un ritorno all'Uno è pur sempre possibile, in quanto l'Uno continua a essere intimamente legato all'universo e in esso onnipresente, nelle rielaborazioni ismailite il limite dell'Intelletto non può essere valicato, e di conseguenza, come abbiamo già visto, è l'Intelletto, nonostante la sua posizione subordinata rispetto all'Uno, a ricevere le qualifiche proprie del Dio coranico.

Le tematiche e le problematiche teologiche della creazione, dunque, investono nell'Islam congiuntamente gli ambiti della filosofia della natura e della metafisica, attraverso formulazioni estremamente diversificate, sia per i motivi ispiratori, sia per le dottrine espresse.

Teologia della creazione e scienze naturali

di Wolfhart Pannenberg

La teologia ebraica e quella cristiana, come pure l'Islam, professano l'unico Dio come creatore del mondo. Con tale concetto non si intende solo il mondo degli uomini e dei popoli ma anzitutto il mondo naturale, che conosciamo più o meno a partire dalla nostra esperienza e che viene studiato e determinato anche dalle scienze naturali. Per tale ragione la teologia cristiana non potrà essere indifferente rispetto a come le scienze naturali descrivano questo mondo e se ciò avvenga in sintonia con la fede in Dio quale creatore di questo mondo. La fede nel Dio unico è sempre riferita all'unità del cosmo: il Dio unico è il fondamento e l'origine dell'unità del cosmo. Sul fatto che la realtà del cosmo necessiti di un simile fondamento per la sua unità si basa già il monoteismo filosofico dell'antichità. In tale contesto però il cosmo non è sempre stato pensato come creazione di Dio. Spesso il Dio unico veniva inteso solo come origine dell'ordine, che distingue il cosmo dal caos e dalla materia disordinata. La fede ebraica e cristiana nella creazione del mondo afferma invece che non esiste nulla che non sia stato creato da Dio, nemmeno la materia. La fede nella creazione comporta dunque implicitamente il fatto che il mondo non esiste dall'eternità come Dio stesso, bensì conosce un'origine della sua esistenza (*Dasein*), un inizio appunto nell'atto creatore di Dio. Inoltre dalla fede nella creazione consegue anche che il mondo resta dipendente dall'azione creatrice di Dio, ovvero che Dio permane attivo negli eventi della natura.

Fin sulla soglia dell'età moderna esisteva come unica sfida alla fede cristiana nella creazione la dottrina aristotelica circa il mondo senza inizio. Anche per Aristotele comunque il mondo era in ogni caso sin dal primissimo inizio dipendente dall'azione del motore divino. Solo con le scienze naturali del XVII secolo si sviluppò una

tendenza all'autonomia della concezione del divenire naturale da Dio. Ciò avvenne mediante l'introduzione del principio di inerzia. Questo afferma che ogni corpo ha di per sé la tendenza a restare nel proprio stato, sia esso di moto o di stasi, finché non subisca l'influsso di un altro corpo. Per Descartes tale principio necessitava ancora di una fondazione nella immutabilità di Dio, che in virtù della sua immutabilità conserva tutte le cose create nel loro stato. Ogni mutamento nello stato dei corpi e nel loro movimento è dunque fondato esclusivamente nel mutuo influsso degli uni sugli altri. Dio non ha più niente a che fare con tutto ciò. Un ricorso a Dio è al massimo richiesto per spiegare l'origine del primo stato di moto entro il mondo dei corpi. È questo il Dio del deismo, responsabile solo dell'inizio del cosmo e del suo movimento. Tutto il resto si verifica solo in base a processi e a cause meccanici. Se questa autonomia dei processi naturali – descritti ormai solo in termini puramente meccanici – veniva collegata all'idea dell'infinitudine temporale e spaziale del mondo, allora il pensiero del Dio creatore non era più richiesto nemmeno in riferimento al primo inizio dell'universo della materia mobile. In tal modo nel XVIII secolo la teoria di Kant circa un'origine puramente meccanica del sistema dei pianeti, elaborata verso la fine del secolo dall'astronomo francese Pierre Simon Laplace, ha molto contribuito a scuotere la fede in un inizio del mondo mediante un atto creatore di Dio. Mentre Kant stesso nei suoi primi scritti ancora ammetteva un inizio temporale del mondo, nel 1781 giudicava questa questione nella sua *Critica della ragion pura* come irrisolvibile. Alla questione di quale ruolo avesse Dio nel suo sistema meccanico del mondo, Laplace rispondeva che non aveva bisogno di tale ipotesi.

Mentre il XIX secolo si muoveva sulla scia della concezione di una estensione illimitata dell'universo nel tempo e nello spazio, nel XX secolo si giunse ad un profondo mutamento nell'immagine del mondo. Le considerazioni teoriche di Alexander Friedman nel 1922 e le ricerche di Edwin Powell Hubble a partire dal 1923 sull'analisi spettrografica dei segnali luminosi emessi dalle stelle e dai sistemi stellari hanno condotto al risultato che i sistemi astrali si allontanano sempre più gli uni dagli altri, e che dunque l'universo si espande. Se si calcola a ritroso, partendo da tale meccanismo di espansione, si viene ricondotti ad un punto iniziale che si trova circa 15 miliardi di anni fa. La conseguenza è che l'universo a noi noto si presenta di nuovo come limitato nel tempo e nello spazio. Non c'è da stu-

pirsi che Papa Pio XII in una sua dichiarazione del 22 novembre 1951 abbia spiegato tale rivoluzione nella cosmologia fisica come una conferma della dottrina cristiana circa la creazione del mondo. Nel frattempo la Chiesa Cattolica è diventata – e a ragione – più prudente nelle sue conclusioni. In tale senso Papa Giovanni Paolo II ha espressamente messo in guardia nel 1988 in occasione del terzo centenario dell'opera di Newton sui *Principi della descrizione della natura*, dal fare un «uso acritico ed affrettato» (con fini di apologia teologica) del modello standard dell'attuale cosmologia fisica che parla di un punto di origine dell'espansione cosmica nel «Big Bang» prima del tempo finito. A ragione il filosofo cattolico Ernan McMullin ha evidenziato già nel 1981 che il «Big Bang» non è da considerare automaticamente come l'inizio del tempo e dell'universo. D'altra parte la convergenza della cosmologia sull'esplosione originaria con la dottrina cristiana della creazione sembra essere stata recepita anche tra quegli scienziati della natura che sono avversari del cristianesimo. Il gesuita Stanley L. Jaki ha spiegato nel 1974 come alcuni scienziati naturalisti abbiano ricercato in maniera febbrile delle descrizioni alternative dell'evoluzione del cosmo, ritenendo che non potesse esser vero che la cosmologia fisica convergesse con la dottrina della Chiesa. Un esempio di ricerca di tali alternative è la concezione che l'universo potrebbe quasi oscillare tra fasi di contrazione e fasi di espansione. Il moto di espansione a noi noto sarebbe allora solo una fase all'interno di tale movimento oscillante ed infinito. Simili supposizioni sono però pura fantasia. Dal punto di vista empirico ci è noto solo quell'unico moto di espansione dell'universo, che ha inquietato alcuni fisici proprio per la sua prossimità con la concezione cristiana della creazione. Sebbene il «Big Bang» quale punto di partenza dell'espansione cosmica non possa esser considerato quale prova fisica della fede nella creazione divina del mondo, a differenza degli ultimi secoli sussiste una sorprendente coincidenza, una «consonanza», come afferma Ernan McMullin:

«se l'universo e con esso il tempo del cosmo dovessero avere il proprio inizio nell'atto creatore di un Dio creatore, allora un simile universo dovrebbe presentarsi alla scienza fisica – più o meno come è oggi il caso nell'attuale cosmologia fisica con la sua assunzione di un'esplosione originale – quale punto di partenza del moto di espansione dell'universo. In tal senso esiste una 'consonanza' tra il modello standard dell'attuale cosmologia fisica e la dottrina sulla creazione dei teologi cristiani».

Tale constatazione di McMullin vale tuttavia solo al verificarsi di una serie di condizioni riguardo ad una più esatta formulazione del concetto di creazione e del suo rapporto con la descrizione del mondo proposta dalle scienze naturali. La spiegazione cristiana del mondo naturale quale creazione di Dio non si riferisce infatti solo al fatto che l'universo ha un inizio. Essa si riferisce anche al fatto che Dio agisce continuamente in maniera creatrice negli eventi della natura. Ciò trova la propria espressione nella contingenza dell'evento, prescindendo da ogni naturale determinatezza delle conseguenze dell'evento. Come premessa si deve però chiarire che e per quale motivo la teologia cristiana nella sua dottrina della creazione si debba riferire alle scienze naturali e quale sia il livello di argomentazione a cui un simile rapporto si verifica. Si deve infine anche chiarire come vadano pensati Dio e il suo agire all'interno della creazione, se ciò deve trovarsi in consonanza con la descrizione del mondo operata dalle scienze naturali.

1. *Trattando il tema della creazione la teologia deve riferirsi ai risultati delle scienze naturali*

L'affermazione che il mondo è creazione di Dio si riferiva sin dall'inizio – ovvero già nei racconti biblici della creazione – al mondo così come esso si presenta all'esperienza umana. Così il racconto sacerdotale della creazione che troviamo nel primo capitolo della Genesi ha recepito tratti della visione del mondo babilonese e della sua dottrina circa la genesi del mondo stesso, ad esempio la concezione di un oceano celeste al di sopra delle nuvole, dal quale percola la pioggia, acqua cui però viene normalmente impedito grazie ad un firmamento di precipitare sulla terra, come poi invece avvenne con il diluvio. L'attuale dottrina teologica della creazione deve fare un uso corrispondente delle attuali conoscenze sul mondo. In tal modo essa si orienta alle conoscenze bibliche non nel senso di fissarsi su singole concezioni della Bibbia, che trovano la propria origine nell'elaborazione di un'immagine di mondo per noi passata. Porto un esempio. La concezione razionalmente molto incisiva, che Dio avrebbe realizzato un firmamento, una campana emisferica fissa, per separare le acque dell'oceano celeste dalla terra, affinché sulla terra l'acqua potesse addensarsi e far emergere le zone asciutte (Gen 1,6 ss.), è esemplare come ricorso alle

conoscenze naturali dell'epoca, ma non paradigmatico di come noi oggi dobbiamo immaginarci l'atto creatore. La teologia deve piuttosto – come fa lo stesso resoconto biblico – interessarsi dell'attuale stato della conoscenza del mondo, per spiegare con l'aiuto dello stesso la pretesa della creazione del mondo da parte del Dio della Bibbia. L'asserzione di fede circa il mondo quale creazione di Dio, appartiene di sicuro ad un altro livello rispetto alla descrizione del mondo offerta dalle scienze naturali. Eppure se la professione della creazione del mondo da parte di Dio non potesse in alcun modo venir riferita al mondo della nostra esperienza né espressa mediante la nostra conoscenza empirica del mondo, allora la fede nella creazione del mondo sarebbe una formula vuota, che non ha alcun contenuto reale. In tal modo però anche il Dio unico della fede biblica diverrebbe una grandezza irreali. Il parlare di Dio si caratterizza mediante il suo riferimento al mondo. Così Martin Lutero nella spiegazione del primo articolo di fede nel suo *Grande Catechismo* del 1529 ha motivato la fede in Dio Padre sostenendo che «nessun altro potrebbe creare il cielo e la terra». Si tratta di un'affermazione piuttosto forte. Essa sostiene che per l'esistenza del mondo nel suo insieme come pure per quella delle sue singole manifestazioni non esiste alcun miglior motivo del Dio della Bibbia. Ma come si può giustificare una simile tesi?

2. *Il dialogo tra teologia e scienze naturali ha luogo tramite il mezzo della riflessione filosofica*

La teologia cristiana a partire dal secondo secolo ha motivato la pretesa della creazione del mondo da parte del Dio della Bibbia disputando con la filosofia. I filosofi greci sostenevano infatti, come anche la religione ebraica, che l'unità del cosmo trova la propria ragione nell'unità della sua origine divina. Il dato di fatto di questa corrispondenza tra il Dio dell'Antico Testamento e il Dio dei filosofi si rivelò fondamentale per la diffusione della fede cristiana nel mondo antico. Circa il modo e la maniera in cui il Dio unico è origine del cosmo e della sua unità, vi erano comunque dispute che potevano essere condotte solo mediante argomenti. La dottrina cristiana della creazione è la forma cristiana per motivare l'esistenza del cosmo e della sua unità a partire dall'unico Dio. Per la concezione della creazione la volontà divina risulta essere la

ragione ultima per l'esistenza e l'unità del mondo. È quanto afferma la dottrina della creazione dal nulla, *creatio ex nihilo*: Dio non ha chiamato all'esistenza il mondo a partire da materiali preesistenti, bensì mediante una sua parola di comando, espressione della sua volontà onnipotente .

Interlocutrice primaria della dottrina teologica della creazione è stata dunque la filosofia. La conoscenza del mondo delle scienze naturali entra solo indirettamente in tale argomentazione, nella misura in cui le dottrine filosofiche sul cosmo procedono da una riflessione sintetica circa i rispettivi stadi della conoscenza della natura. L'appello a determinati contenuti della conoscenza empirica può divenire un argomento in favore dell'una o dell'altra concezione del mondo. Tuttavia questa disputa si svolge su di un altro livello rispetto a quello della scienza empirica e della formulazione dei suoi metodi e risultati. La concezione del mondo trascende la conoscenza empirica. Lo si può riconoscere anche oggi nella disputa sulla questione se l'universo in espansione dell'attuale modello standard della cosmologia delle scienze naturali sia identico con il mondo *tout court*, con l'intero universo oppure descriva solo una fase della sua storia. Ciononostante all'interno di tale discussione il fatto che noi conosciamo solo tale moto espansivo dell'universo può essere chiamato in campo come argomento in favore dell'ipotesi di una creazione del mondo avvenuta prima del tempo finito.

Immanuel Kant era ancora dell'avviso che il mondo nel suo insieme non potesse divenire oggetto della conoscenza empirica. Il concetto del mondo sarebbe solo un'idea guida per riassumere le nostre esperienze. Oggi Kant si stupirebbe della misura in cui la fisica cosmologica ha di fatto reso il mondo nel suo insieme, l'universo, oggetto della scienza empirica. Eppure a tutt'oggi il concetto del mondo – e in particolare la questione circa l'origine ultima del mondo e della sua unità – trascende quanto può essere determinato servendosi puramente della fisica. Il concetto del mondo e l'idea del Dio unico quale origine del mondo e della sua unità sono infatti collegati. È a partire dall'unico Dio che viene fondata l'unità del mondo. Viceversa: è l'impallidire della dottrina filosofica su Dio nell'età moderna che fa comprendere come la filosofia si sia trovata in difficoltà in riferimento al concetto del mondo e della sua unità, come si poteva riconoscere già con Kant. La moderna cosmologia delle scienze naturali ha infatti reso oggetto di teorie naturalistiche l'universo accessibile alle nostre osservazioni. Permane tuttavia la

domanda se oltre ad esso non vi sia qualcos'altro che si sottrae alle nostre osservazioni, come un tempo le nebulose stellari. Invece a partire dall'unità del Dio creatore l'unità del mondo quale sua creatura è fondata in maniera inconfutabile.

3. *Il compito della teologia*

Quale base biblica della fede nella creazione la maggior parte dei cristiani ha presente il primo dei due racconti della creazione presenti nella Bibbia, quello del primo capitolo della Genesi. Questo resoconto circa il corso dell'origine delle creature in una prima settimana di sei giorni è un documento di un tempo per noi da lungo passato, ovvero del VI secolo a.C., scritto durante l'esilio babilonese. Ci sorprende comunque che in molti punti vi siano delle corrispondenze con le nostre attuali concezioni circa l'origine dell'universo: l'inizio con la luce corrisponde alle odierne concezioni della fase iniziale dell'universo. Le affermazioni di Gen 1,11 ss. e 1,24 sulla produzione delle piante e anche degli animali a partire dalla terra si trova in una prossimità con le moderne supposizioni degli evoluzionisti circa l'origine della vita dalla materia inorganica, prossimità che purtroppo non viene riconosciuta dai creazionisti, gli avversari cristiani della teoria dell'evoluzione. Anche il fatto che l'uomo appaia solo alla fine della serie dei viventi si avvicina alle attuali visioni dell'evoluzione della vita, sebbene il pensiero evoluzionista fosse del tutto estraneo ai redattori sacerdotali della storia biblica della creazione. Meno sorprendenti di queste corrispondenze sono naturalmente le grandi differenze tra il resoconto biblico della creazione e le concezioni moderne. Tra queste rientra anzitutto il fatto che le stelle, come pure il sole e la luna, secondo la Bibbia sono state create appena dopo la terra e anzi addirittura dopo la comparsa della vegetazione (Gen 1,14 ss.), al fine di regolare il tempo. In tale punto di vista utilitaristico dell'esposizione biblica ha senza dubbio trovato anche espressione la polemica ebraica contro il culto degli astri praticato da altri popoli. Non meno sorprendente della concezione di una così tardiva apparizione delle stelle è per l'uomo moderno la visione che tutto sarebbe sorto dall'acqua. Era quanto comunque credeva al tempo in cui sorse tale racconto biblico della creazione anche il più antico fra i filosofi greci, Talete di Mileto. Secondo il racconto biblico la separazione tra cielo e

terra va ricondotta ad un intervento di ingegneristica divina, ovvero la già nominata realizzazione di un firmamento, di una volta fissa, che come campana celeste separasse le acque di sotto da quelle di sopra, dalle quali mediante la pioggia qualcosa cade sulla terra, con la conseguenza che le acque inferiori si radunarono e poterono lasciar comparire la terraferma, l'asciutto (Gen 1,6-8). Ho già detto che simili concezioni per noi possono avere ormai solo un valore esemplificativo, cioè possono fungere da esempi circa il ricorso che i redattori biblici del racconto della creazione facevano alle conoscenze naturalistiche di allora. Se vogliamo seguire il loro esempio tenendo conto delle mutate condizioni del nostro tempo, allora non dovremmo ripetere le concezioni di quel tempo circa l'origine dell'universo, ma fare ricorso in maniera simile alle attuali conoscenze di fisica e di cosmologia, per esprimere in tal modo la fede nel Dio creatore, cercando di descrivere con i mezzi del nostro tempo come abbia creato l'universo, le stelle e la terra, le piante e gli animali fino all'uomo.

Un simile tentativo da parte dell'odierna teologia esige anzitutto la chiarificazione di una serie di questioni di fondo circa il rapporto tra la teologia e le scienze naturali. Tra queste rientra una concezione dell'agire divino negli eventi naturali e mediante gli eventi naturali, che sia più che una mera immagine antropomorfa, bensì si trovi in una prossimità effettiva con le odierne concezioni circa gli eventi naturali e che si lasci collegare con le affermazioni relative agli stessi. Cercherò di rendere plausibile un simile collegamento in riferimento al pensiero biblico della libertà dell'agire creatore di Dio. A tale proposito è però anzitutto necessario che non parliamo dell'agire creatore di Dio solo in riferimento all'origine dell'universo, come ha fatto il primo capitolo della Bibbia, bensì piuttosto in riferimento agli eventi naturali nel loro insieme. Dio agisce come creatore nel mondo naturale non solo all'inizio ma anche in tutto il processo dell'universo. Ed era anche l'intenzione dei redattori sacerdotali del primo capitolo della Genesi mostrare Dio come origine di tutte le cose e dunque del mondo nel suo complesso. Per tale ragione parlarono della creazione «del cielo e della terra», un'espressione che corrisponde al nostro concetto di universo. Essi però espressero tale intenzione della loro esposizione in una forma corrispondente alla mentalità del loro tempo, trattando dell'evento dell'origine come di un fatto fondante ed esemplare per tutti i tempi.

4. *La continua attività creatrice di Dio, non solo la creazione all'inizio*

L'affermazione che Dio è il creatore del mondo si riferisce al mondo nell'interezza della sua estensione spaziale e temporale. Essa non intende solo riferirsi all'origine del mondo, sebbene il racconto biblico della creazione di fatto descriva come Dio abbia «in principio» creato il cielo e la terra: anche in questa esposizione si tratta dell'insieme del mondo, indicato dalla formula «cielo e terra». Ora però i redattori di questa narrazione era convinti, in sintonia con il pensiero mitico della loro epoca, che l'insieme del mondo e del suo ordine fosse fondato una volta per tutte nella sua origine. In seguito nulla più sarebbe cambiato. Il nostro modo attuale di vedere concepisce invece l'universo come un processo, entro il quale sorgono continuamente nuove figure. L'evoluzione della vita è solo l'esempio a noi più vicino di quanto sto sostenendo. Di conseguenza, l'oggetto della nostra professione di fede circa la creazione dev'essere l'intero processo dell'universo, non solo la sua origine. Nel linguaggio tecnico della teologia ciò significa: l'agire creatore di Dio viene inteso come *creatio continua*, come attività creatrice continuativa. Ciò richiede una nuova comprensione del rapporto tra creazione e conservazione nell'agire divino.

All'interno della tradizione teologica il concetto di *creatio continua* indicava in origine la conservazione di ciò che Dio aveva creato in origine. Senza l'azione conservatrice di Dio la creatura sarebbe tornata a sprofondare nel nulla. Si vedeva in ciò la stretta relazione tra creazione e conservazione, senza però che si fosse in grado di render conto del fatto che apparissero realtà sempre nuove. L'orientamento unilaterale nel senso della concezione del primo capitolo della Bibbia ovvero della creazione all'inizio, portava a sottovalutare altre asserzioni bibliche, specialmente le affermazioni dei profeti circa il fatto che l'agire di Dio nella storia «crea» cose sempre nuove (Is 45,7 ss.; 48,6 ss.). La continua attività creatrice di Dio è più che una mera conservazione di quanto creato in origine. Ogni vita individuale si deve in maniera diretta all'agire creatore di Dio, non solo alla conservazione della specie. L'antica distinzione tra creazione e conservazione considerava tutte le figure della realtà creata come fondate una volta per tutte «all'inizio», come nel caso delle specie per i singoli viventi. Le specie non sarebbero dovute cambiare in seguito. Sarebbero solo sorti individui della medesima

specie. In questo punto si giunse al conflitto della teoria dell'evoluzione con concezioni di creazione troppo unilateralmente orientate alla visione di una creazione all'origine e dunque all'immutabilità dell'ordine della natura una volta per tutte stabilito. La disputa con la teoria dell'evoluzione è stata per la teologia un'occasione per ripensare la pluralità delle affermazioni bibliche circa l'agire creatore di Dio e per superare la ristrettezza della concezione della creazione del mondo al suo inizio. In suo luogo attualmente la concezione della creazione si collega con l'agire di Dio nella storia, che sul cammino dall'origine del mondo verso il suo compimento futuro, realizza cose sempre nuove.

5. *La libertà di Dio nel suo agire creatore e la contingenza negli eventi di natura*

L'idea del nuovo all'interno della creazione, che compare nel processo di quanto avviene con ogni nuova forma di realtà creaturale, in principio anzi con ogni nuovo evento, è centrale per la nuova concezione della creazione del mondo come un processo di creazione continua. Il nuovo all'interno della creazione, per dirla in termini filosofici la contingenza di ogni singolo evento, si trova in rapporto con la apertura del futuro nei riguardi di ogni circostanza attuale. Dall'apertura del futuro il nuovo evento di volta in volta si attua nel corso degli accadimenti.

Una simile casualità di ogni nuovo evento la riscontriamo oggi nell'indeterminismo della fisica quantistica. La casualità degli eventi non esclude una certa legge nel loro apparire, bensì è già premessa nella descrizione dei processi naturali mediante affermazioni relative a leggi. Le leggi naturali formulano conformità nei processi dell'accadere, conformità che si manifestano in ciò che è dato in maniera contingente. L'apparire di simili conformità già di per sé presuppone che qualcosa avvenga. Esse d'altra parte non escludono nemmeno che avvenga qualcosa di nuovo. Solo che il nuovo non può essere descritto come infrazione delle leggi di natura; in tal modo infatti verrebbe eliminato il concetto stesso di legge naturale. Invece a nessuna descrizione naturale viene collegata la pretesa che essa spieghi proprio in ogni senso il corso dell'evento.

Senza un ordine naturale dell'evento non vi sarebbero forme durature delle realtà create. Questa non è una visuale del tutto nuova.

Già la Bibbia ha preso atto del significato di un regolare succedersi di «semina e raccolto, gelo e caldo, estate e inverno, giorno e notte» per la vita dell'uomo (Gen 8,22). Qui non abbiamo altro se non un'incipiente figura di conoscenza delle leggi di natura. Il racconto della creazione nel primo capitolo della Bibbia ha descritto l'ordine del mondo creato in un altro modo, ovvero come ordine delle figure create secondo la serie della loro apparizione e non come ordine delle conseguenze degli eventi. Oggi noi vediamo che l'ordine delle conseguenze degli eventi, che è oggetto di descrizione da parte delle scienze naturali grazie alla formulazione di leggi, è la forma fondamentale di ordine nella vita della creazione. L'ordine nella sequenza degli eventi determina il sorgere e anche lo scomparire di figure creaturale, e permette anche l'apparire di nuove figure. L'ordine delle conseguenze degli eventi, descrivibile in base alle leggi di natura, in rapporto all'ordine di comparsa è più ampio e comprensivo, ma anche più elastico. Esso è più elastico, in quanto maggiormente aperto per il nuovo che il futuro recherà. Esso rende possibile l'apparire di figure entro l'attuale visuale della storia dell'universo, ovvero la formazione di atomi, molecole, costellazioni e sistemi solari in ogni tempo, e infine anche la formazione delle condizioni particolari per il sorgere della vita organica sulla terra e per il suo sviluppo nel manifestare sempre nuove figure, fino ad arrivare all'uomo.

La produzione di figure durevoli, comprese le forme vitali e finalmente anche l'uomo, è da intendersi come il fine dell'ordine dell'universo basato sulle leggi naturali? Lo sostengono oggi i fautori dell'accettazione di un «principio antropico» della storia dell'universo, in ogni caso nella forma più forte della tesi secondo cui non solo le costanti importanti del processo cosmico sono impostate in modo tale da rendere possibile di fatto nel loro insieme la comparsa della vita – e finalmente della vita intelligente –, bensì che la loro presenza avrebbe come conseguenza necessaria la comparsa della vita, cosicché l'universo sin dal suo inizio sembra impostato nella direzione di produrre una tale vita. L'ordine dell'universo tenderebbe allora sin da principio alla produzione della vita. Una simile convinzione si impone per via della concordanza di vari fattori di per sé casuali con il risultato, che essi insieme costituiscono le condizioni complesse per la comparsa della vita. Tale impressione sorge però solo guardando indietro a partire dal dato di fatto che appunto la vita organica effettivamente è comparsa. Valutando la

questione a partire dai processi precedenti, si resta dell'idea che la comparsa della vita è altrettanto casuale come i fattori la cui concordanza rappresenta la condizione previa per tale evento. Come si rapporta però questo stato delle cose, se visto dalla prospettiva della teologia?

6. *L'ordine della creazione è orientato a un fine?*

Abbiamo già detto che l'affermazione circa la creazione si riferisce alla totalità dell'universo nella sua estensione spaziale e temporale. In questa prospettiva alla riflessione filosofica e teologica la creazione della vita e tra i viventi quella dell'uomo può presentarsi senz'altro, come ha affermato la dottrina tradizionale sulla creazione, come il fine dell'universo. Con una simile affermazione tuttavia si collegano, dal punto di vista teologico, due problemi: anzitutto essa comporta il pericolo di una concezione eccessivamente antropomorfa del rapporto tra il creatore e la sua creazione; in secondo luogo, un modo di vedere le cose che punta alla creazione dell'uomo quale fine dell'universo trascura facilmente che ogni creatura, in quanto prodotto dell'amore creativo di Dio, esiste anche e originariamente per sé e anzitutto per sé, non solo in funzione di un altro.

Per quanto riguarda anzitutto il pericolo di un eccessivo antropomorfismo nella descrizione dei rapporti tra creatore e creatura in base all'idea della finalizzazione della storia dell'universo alla comparsa dell'uomo, esso consiste nel fatto che il fine da raggiungere mediante un'azione si riferisce ad un futuro che è diverso dal presente dell'agente e che deve essere introdotto dallo stesso, mediante la scelta e l'impiego di mezzi adeguati. Dio viene immaginato quasi come stesse all'inizio del processo del mondo, scrutando il futuro e ponendosi dei fini, che porta a compimento mediante il suo agire creatore. Una simile visuale non è però compatibile con l'eternità di Dio. Nella prospettiva dell'eternità ciò che per noi è passato, presente e futuro non è separato ma contemporaneo. La concezione di un Dio che all'inizio del tempo scruta un futuro da esso distinto, lo sottomette ad una situazione dell'agire umano, che non è consona all'eternità di Dio. In tal senso questa concezione va giudicata come eccessivamente antropomorfa.

Intatto rispetto a tale considerazione critica rimane che i fattori del processo del mondo, visti come unità, possono stare in una relazione, che a partire dal risultato può essere ritenuta congrua al fine, poiché le parti sono condizionate dal tutto. Qui interviene però l'altro punto di vista che ho prima citato, ovvero che ad ogni figura creaturale va riconosciuta una sua dignità in quanto fine dell'agire creatore di Dio e non semplice mezzo in vista di qualcos'altro. Ciò non esclude che tutte le creature possano anche divenire un mezzo per l'esistenza di altre. Viceversa, l'immediatezza dell'agire del Creatore rivolto alle singole creature non viene inficiata dal fatto che ogni figura creaturale sorga grazie alla mediazione di altre. Così stanno le cose già nel racconto della creazione, laddove in Gen 1,11 viene detto che Dio ha comandato alla terra di generare la vegetazione. Anche gli animali vengono prodotti dalla terra, secondo Gen 1,24, su comando del creatore. Tuttavia nel verso seguente si legge che Dio ha creato le specie degli animali. Evidentemente per i redattori di questo racconto non rappresentava alcuna alternativa che Dio compiesse qualcosa mediante il suo atto creatore oppure che la medesima figura sorgesse per l'interazione fra altre creature. Se i teologi avessero sempre tenuto conto di questo fatto, allora non sarebbe stato necessario agitarsi per la dottrina dell'evoluzione ma nemmeno per quella della nascita della vita organica dalla materia inorganica. Qualcosa può benissimo sorgere dalla mediazione tra fattori creaturali come pure in maniera diretta grazie all'agire di Dio. Ciò corrisponde alla consonanza tra contingenza e corrispondenza alla legge, di cui abbiamo parlato prima.

7. *Come si può pensare Dio, affinché sia comprensibile quale creatore dell'universo?*

Già spiegando il concetto di fine abbiamo toccato la questione di come vada pensato il rapporto del Creatore con la sua creazione. Nella loro critica alle concezioni dei miti sugli dei e sul loro rapporto con il mondo, i primi filosofi greci insistevano sul fatto che la natura del divino dovrebbe venir pensata in maniera tale che l'origine del mondo – così come noi la conosciamo – divenga comprensibile a partire dalla peculiarità del divino e non stia invece in contrasto con le supposizioni circa la natura degli dei. In tal modo,

ad esempio, l'unità della divinità risulta essere una premessa per l'unità del cosmo.

La teologia cristiana della tarda antichità e del Medioevo ha concepito, in sintonia con le scuole filosofiche dei platonici e degli aristotelici, il Dio unico come intelligenza suprema. Questa concezione di Dio ha segnato ancora la teologia filosofica del tempo moderno, e non da ultimo Isaac Newton credeva che in ultima istanza fosse l'intelligenza divina a muovere l'intero processo del mondo, nella stessa maniera in cui l'anima razionale muove in ciascuno di noi le membra del corpo. Oggigiorno da una parte non è quasi più possibile rendere plausibile la concezione di una ragione che esisterebbe senza dimensione corporea, mentre dall'altra il concetto di Dio che ne risulta segnato appare antropomorfo, specie in relazione con la concezione di un Dio che pone e realizza dei fini mediante l'interazione di intelletto e volontà. Questa idea di un Dio personale è divenuta l'oggetto principale della critica atea, che ha inteso tale immagine di Dio come un riflesso speculare dell'uomo. Se la teologia attuale vuole continuare a pensare Dio in senso personale, addirittura tripersonale nella triade delle Persone trinitarie, allora deve fondare in maniera del tutto diversa il concetto di persona.

Oggi è chiaro che la concezione di Dio quale intelligenza suprema che guida gli eventi del cosmo non corrisponde nemmeno alla concezione biblica di Dio come spirito; infatti il termine biblico per «spirito» indica nella sua accezione fondamentale piuttosto l'aria mossa, il soffio ma anche il vento. Per tale motivo nel vangelo di Giovanni si dice dello Spirito che esso «soffia dove vuole; ne senti la voce ma non sai di dove viene e dove va» (Gv 3,8). Questa non è solo un'immagine relativa all'agire dello Spirito. Un'immagine o una metafora è piuttosto la concezione dello Spirito divino come una volontà intelligente che pone dei fini. Il significato proprio e radicale dello spirito nella Bibbia è piuttosto quello di soffio e vento. La concezione biblica dello Spirito trova il suo parallelo più prossimo nell'antichità non nella visione platonica di un'intelligenza divina, bensì nella dottrina degli stoici circa lo spirito (Pneuma) nel senso di un soffio di aria che tutto permea, che tiene insieme il cosmo mediante la sua tensione. Dato che questa concezione stoica dello spirito dal punto di vista della storia del pensiero precorre il concetto dei campi nella fisica moderna, come ha mostrato Max Jammer, si può dire che la concezione biblica di

Dio quale spirito è più vicina ai concetti di campi della fisica che non alla concezione di un'intelligenza suprema che esisterebbe in maniera incorporea.

Ciò non significa sicuramente che lo Spirito divino, mediante il quale Dio è presente alle sue creature e tramite il quale le vivifica, potrebbe venir identificato con una delle grandezze conosciute dalla nostra attuale fisica dei campi. Gli effetti dello Spirito divino non si estendono sottoforma di onde nella dimensione spazio-temporale. La descrizione dello Spirito divino quale campo è dunque una semplice metafora? Non lo credo, proprio per il fatto che la descrizione dello Spirito quale campo si pone in un rapporto spiegabile con i concetti di spazio e di tempo.

Già Newton ha concepito lo spazio come il mezzo della presenza dell'intelligenza divina nel luogo dove si trovano le creature. Newton venne per tale motivo sospettato da Leibniz di panteismo, ma l'amico di Newton, Samuel Clarke, chiarì che nel caso dello spazio della incommensurabilità divina non si tratta dello spazio della geometria, fatto di varie parti, ma dello spazio infinito e indiviso, che precede necessariamente ogni divisione e composizione nello spazio. Alcuni decenni dopo anche Kant nella sua *Critica della ragion pura* ha designato l'insieme infinito e indiviso dello spazio già premesso in ogni concezione di spazi parziali, e dunque anche come premessa dello spazio geometrico che consta di parti. Qualcosa di simile vale anche per il tempo. L'insieme indiviso del tempo è già premesso in ogni concezione di parti del tempo e della loro successione. Questo insieme indiviso del tempo però non è altro se non l'eternità, che non è appunto senza tempo ma contemporanea a tutte le parti del tempo.

Se allora la incommensurabilità e l'eternità divina vanno viste come condizioni di possibilità del nostro spazio geometrico che consta di parti e del succedersi del tempo, e dunque come origine e base del nostro spazio-tempo creaturale, allora anche la descrizione dello Spirito divino quale campo è ben più che una semplice metafora. Il concetto di campo è adeguatamente determinato mediante i concetti di spazio e di tempo. Ciò corrisponde in ogni caso alla visione di Albert Einstein, il quale concepiva lo spazio-tempo come il campo a cui è riconducibile tutto ciò che si manifesta nell'universo. Solo che a tale riguardo Einstein pensava ad un spazio-tempo costruito in senso geometrico, sebbene nel senso di una geometria non euclidea degli spazi curvi. Egli non ha distinto da ciò lo

spazio indiviso ed eterno e il tempo indiviso ed eterno dell'eternità divina. Ciò potrebbe dipendere dal fatto che Einstein aderiva alla filosofia di Spinoza, che a sua volta identificava lo spazio della geometria con lo spazio *tout court* e che considerava tale spazio come un attributo di Dio. Se invece lo spazio indiviso e infinito della incommensurabilità divina e dell'eternità divina deve essere concepito quale origine del nostro spazio-tempo cosmico, che trova la sua figura concreta nel moto di espansione dell'universo: come procede allora questa realtà creaturale dalla incommensurabilità ed eternità divina?

Questa è una domanda enorme, che evidentemente non può trovare risposta in una frase. Mi accontento qui perciò, al termine della mia esposizione, di dare un'indicazione: è con l'atto di porre delle attualità finite che si giunge alla successione nel tempo e alla divisione nello spazio. Il tempo diviso in misurazioni e lo spazio diviso in parti sono dunque, come insegna la teoria della relatività, dipendenti dall'esistenza di masse, ovvero di attualità contingenti che stanno in rapporto tra di loro e che si succedono nel tempo. Viceversa, le successioni nel tempo e le vicinanze nello spazio sono le condizioni di fondo perché sia possibile un'autonoma esistenza creaturale. Ciò ha un alto valore dal punto di vista teologico, se l'agire creatore di Dio mira alla produzione di creature che esistono in maniera indipendente. La condizione generale di ciò è l'ordine della legge naturale, e la produzione di figure creaturali avviene all'interno del processo di raffreddamento dell'universo nel corso della sua espansione. Così in una prospettiva attuale l'espansione dell'universo è il mezzo impiegato dal Creatore per produrre le sue creature nella successione del tempo. Il rapporto con l'eternità sembra però essere dato per quanto esiste in maniera temporale mediante il futuro, dal quale procedono sempre nuovi eventi per quanto già esiste e a partire dal quale l'esistente nel tempo tende al proprio compimento, come già sosteneva il più grande teorico del concetto del tempo nell'antichità, Plotino.

Pubblicazioni del Centro per le Scienze Religiose

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

1. W. EGGER (ed), *Per una lettura molteplice della Bibbia*, Bologna 1981
2. L. SARTORI (ed), *Istanze della teologia fondamentale oggi*, Bologna 1982
3. S. ZUCAL, *La teologia della morte in Karl Rahner*, Bologna 1982
4. L. SARTORI (ed), *Le scienze della religione oggi*, Bologna 1983
5. M. NICOLETTI, *La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e storia in Søren Kierkegaard*, Bologna 1983
6. L. SARTORI (ed), *Papato e istanze ecumeniche*, Bologna 1984
7. L. SARTORI (ed), *Come e perché la pace in un mondo di peccato*, Bologna 1984
8. G. ZORZI, *Il realismo cristiano di Reinhold Niebuhr*, Bologna 1984
9. I. ROGGER - A. QUACQUARELLI (edd), *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*, Bologna 1985
10. P. PRODI - L. SARTORI (edd), *Cristianesimo e potere*, Bologna 1986
11. L. SARTORI (ed), *Popoli messianici*, Bologna 1987
12. G. PENZO (ed), *Schopenhauer e il sacro*, Bologna 1987
13. S. ZUCAL (ed), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, Bologna 1988
14. F. DEMARCHI (ed), *Wilhelm Schmidt: un antropologo sempre attuale*, Bologna 1988
15. A. CERESA-GASTALDO (ed), *Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale*, Bologna 1990
16. L. SARTORI - M. NICOLETTI (edd), *Teologia politica*, Bologna 1991
17. C. MORESCHINI - G. MENESTRINA (edd), *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, Bologna 1992.
18. L. LORENZETTI (ed), *Teologia e bioetica laica*, Bologna 1994
19. G. BOF (ed), *Antropologia culturale e antropologia teologica*, Bologna 1994
20. M. BALDINI - E. BENVENUTO - K. NEUFELD (edd), *L'uomo, la tecnica e Dio*, Bologna 1994
21. A. CONCI, *Dietrich Bonhoeffer. La responsabilità della pace*, Bologna 1995
22. G. CAPRARO (ed), *Sociologia e teologia di fronte al futuro*, Bologna 1996
23. M. MILANI (ed), *La via «sapienziale» e il dialogo interreligioso. Rischio e tensioni tra singolarità della Rivelazione e la sua universalizzazione*, Bologna 1997

Series maior

1. C. LEONARDI (ed), *Ezio Franceschini (1906-1983). Scritti, documenti, commemorazioni, testimonianze*, Bologna 1986
2. G. CRISTOFORETTI, *La visita pastorale del Cardinale Bernardo Clesio alla diocesi di Trento 1537-1538*, Bologna 1989
3. I. ROGGER - M. BELLABARBA (edd), *Il principe vescovo Johannes Hinderbach (1465-1486) fra tardo medioevo e umanesimo*, Bologna 1992
4. J. GRISAR, *Il Vescovo di Trento Giovanni Nepomuceno de Tschiderer e la situazione della Chiesa in Austria e nel Tirolo nel corso della prima metà del secolo XIX*, Bologna 1997
5. E. CURZEL, *Le pievi trentine. Trasformazioni e continuità nell'organizzazione territoriale della cura d'anime dalle origini al XIII secolo (studio introduttivo e schede)*, Bologna 1999
6. E. CURZEL (ed), *In factis mysterium legere. Miscellanea di studi in onore di Iginio Rogger in occasione del suo 80° compleanno*, Bologna 1999
7. L. CIRILLO (ed), *Concordanze del «Codex Manichaicus Coloniensis»*, Bologna 2001
8. E. CURZEL, *I canonici e il Capitolo della cattedrale di Trento dal XII al XV secolo*, Bologna 2001
9. C. GIOVANNINI (ed), *Epistolario Clemente Rebora, I: 1893-1928. L'anima del poeta*, Bologna 2004

Scienze Religiose. Nuova serie

1. V. BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Antonio Rosmini*, Bologna 2000
2. G. CANOBBIO, *La fede di Gesù*, Bologna 2000
3. A. AUTIERO - A. GENOVESE (edd), *Antonio Rosmini e l'idea della libertà*, Bologna 2001
4. A. AGUTI, *La questione dell'ermeneutica in Karl Barth*, Bologna 2001
5. E. MAZZA (ed), *L'idea di sacrificio. Un approccio di teologia liturgica*, Bologna 2002
6. K. RICHTER, *Spazio sacro e immagini di Chiesa. L'importanza dello spazio liturgico per una comunità viva*, a cura di I. ROGGER, Bologna 2002
7. S. CARLETTO, *Salvezza ed Ecumene. Il recente dibattito sulla dottrina della giustificazione per fede in Germania (1997-1999)*, Bologna 2003
8. L. GALVAGNI, *Percorsi di etica clinica*, Bologna 2003

9. F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto. La funzione di Spinoza nella «Scienza della logica» di Hegel*, Bologna 2003
10. V. MARALDI (ed), *Teologie della creazione e scienze della natura*, Bologna 2004

«Annali di studi religiosi»

- 1, 2000
- 2, 2001
- 3, 2002
- 4, 2003
- 5, 2004

collana
**SCIENZE
RELIGIOSE**
Nuova serie



ISBN 88-10-40388-6



9 788810 403884 >